Geschichte der Philosophie

für gebildete Leser

zugleich

als Einleitung in das Studium der Philosophie

von

Dr. W. Bauer.

Halle,
G. Schwetschke'scher Verlag.
1863.

Vorwort.

Es läßt sich nicht leugnen, daß das philosophische Interesse in unsern Tagen ein sehr geringes ist. Wenn vor Zeiten Bildung und philosophische Bildung fast gleichbedeutend waren, so gilt es heutzutage bei Vielen für das Kennzeichen eines auf der Höhe der Zeit stehenden Mannes, über die Philosophie mit einer gewissen vornehmen Geringschätzung zu urtheilen. Es wäre Unrecht, wenn wir den Grund dieser Erscheinung in einer aus dem vorwiegend praktischen Streben unserer Zeit hervorgehenden Gleichgültigkeit gegen geistige Dinge suchen wollten, denn nur ein sehr einseitiger Beobachter der Culturentwickelung der Nationen kann es verkennen, daß das Ringen und Streben auf materiellem Gebiete auch ein neues geistiges Regen wach ruft, daß die durch materielles Wohlergehen bedingte äußere Freiheit der mächtigste Hebel ist für das Ringen nach der Freiheit des Geistes. Und so ist auch ein erhöhtes und namentlich ein außerordentlich erweitertes geistiges Interesse in der Gegenwart unverkennbar; nur richtet sich dieses

Interesse zunächst, wie natürlich, auf die Wissenschaften, welche am engsten mit dem praktischen Leben verbunden sind und einen unmittelbaren vielfach umgestaltenden Einfluß auf dasselbe gewonnen haben, die Naturwissenschaften. Für sie ist es ohnehin am leichtesten, die Theilnahme des denkenden Menschen zu gewinnen, da sie gerade auf die Fragen, welche täglich und stündlich Jedem sich aufdrängen, Antwort geben oder doch versprechen. Zwischen den Naturwissenschaften und der Philosophie aber herrscht gegenwärtig ein Streit, der, besonders von Seite der Naturwissenschaften, mit einer Erbitterung geführt wird, daß einer der gemäßigtesten Vertreter der letzteren, Fechner, sagen konnte: „Gelänge es mir, mit meiner Darstellung der Philosophie auch nur eine Seele abzustreiten, die sich mit ihr in jene dunkeln Tiefen der Betrachtung verloren geben will, wo Alles nur Heulen und Zähnklappen und Jeder wider den Andern ist, so würde ich schon glauben, etwas geleistet zu haben." Und es wagt sich doch selten genug Einer in die „dunklen Tiefen der Betrachtung": die Theologie liebt andre Tiefen und andre Dunkelheiten als die des forschenden Gedankens, und die Naturwissenschaften fürchten in ihnen das Licht zu verlieren, was oben am Tage Jedem hell und voll in das Auge scheint. Und doch sind gerade die Naturwissenschaften, welche nie auf halbem Wege stehen bleiben, sondern überall hinter der sichtbaren Erscheinung den unsichtbaren Grund, das ewige Gesetz aufsuchen lehren, besonders geeignet, die Frage anzuregen nach den letzten Gründen der Dinge; sie, die sich völlig frei gemacht haben von der Fessel der Autorität, sind die sichersten Weg-

weiser in das Gebiet des freien Gedankens; und es müßte wunderbar sein, wenn zwei Gebiete des menschlichen Wissens, welche früher unzertrennlich verbunden waren, und welche einig sind in ihrem Ziele, die letzten Gründe aller Dinge zu erforschen — wenn sie durch eine dauernde Feindschaft getrennt bleiben sollten. Wir glauben das nicht; im Gegentheil scheint uns gerade der lebhafte Streit der exacten und speculativen Wissenschaften ein Beweis, daß in naturwissenschaftlichen Kreisen wieder Theilnahme für die Philosophie zu erwachen beginnt, und sicherlich wird diese Theilnahme noch eine weit größere werden, wenn der Zutritt zu den gefürchteten dunklen Tiefen der philosophischen Betrachtung möglichst erleichtert wird. Dazu etwas beizutragen ist der Zweck der vorliegenden Blätter. Sie sollen nicht die Resultate neuer Forschungen den Gelehrten mittheilen, sondern die Entwickelungsgeschichte des Gedankens in einer Weise darstellen, die auch dem Laien, auch dem, welcher nicht im Besitze der sogenannten klassischen Bildung ist, es möglich macht, sich in dem Gebiete der Philosophie zurecht zu finden und über die Bedeutung der verschiedenen Richtungen sich Klarheit zu verschaffen. Sie sollen gleichzeitig auch als Einleitung in das philosophische Studium dienen für solche, denen Neigung oder Lebensberuf eine eingehendere Beschäftigung mit der Philosophie zur Aufgabe macht und denen es gewiß wünschenswerth ist, durch eine vorhergehende Bekanntmachung mit dem Sinn und Geist der philosophischen Probleme, wie sie durch eine gar keine Kenntnisse der Philosophen voraussetzende Darstellung derselben gewiß am ehesten erreicht wird, sich

das genauere Studium derselben zu erleichtern. Die Rücksicht auf den ersten Zweck gebot eine besondere Beachtung der Stellung der einzelnen philosophischen Systeme zu den Naturwissenschaften; der Hinblick auf den zweiten ließ dagegen die Erwähnung mancher Gedankenkreise nöthig erscheinen, die mehr für den, welcher die Philosophie studirt, als für den, welcher nur um ihre Resultate sich kümmert, Interesse haben. Möge man die daraus öfter hervorgehende Ungleichheit der Darstellung mit Nachsicht beurtheilen und in dem Zwecke des Buches eine wenigstens theilweise Entschuldigung für die Mängel finden, welche die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe herbeiführte.

Inhalt.

Einleitung.

Das höchste Gut, welches der Mensch in dem kurzen Leben sich erwerben kann, ist eine freie Ueberzeugung; die höchste Sittlichkeit, die er üben kann, ist der unausgesetzte, opfermuthige Kampf für diese Ueberzeugung. Die Philosophie betrachtet es als ihre Aufgabe, dem Geiste diese freie Ueberzeugung erringen zu helfen, ihn im Streite dafür zu stählen — verdient sie wohl die Geringschätzung und Verachtung, die ihr von vielen Seiten widerfahren ist, auch von Männern, die Freunde des geistigen Lebens und Strebens sind? — Sie würde sie in zwei Fällen verdienen: wenn wir keine Philosophie nöthig hätten, um uns eine Ueberzeugung über das, was Allen das Wichtigste ist, zu schaffen, oder wenn die Philosophie das nicht leistete, was sie verspricht. Die, welche den ersten Vorwurf aufrecht halten wollen, sagen: Wozu die Philosophie? Haben wir nicht Wissenschaften, die über alles, was das menschliche Nachdenken fesseln kann, die genügendste Auskunft geben, die überhaupt möglich ist? Lehren uns nicht die Naturwissenschaften die Entstehung und Bildung der Erde, die unermeßlichen Bahnen der Welten kennen und die Gesetze verstehen, welche alle Vorgänge der lebenden und todten Welt um uns her regeln? Zeigen nicht die Rechts- und Staatswissenschaften, welchen Ordnungen und Einrichtungen die menschliche Gesellschaft sich fügen müsse, um einer fortschreitenden Entwicklung sicher zu sein; unterrichten uns nicht die Religionswissenschaften in allem, was der Mensch zu thun und zu lassen hat; sagen sie ihm nicht, was seine Bestimmung hier, ja sogar, was sein Loos da sein wird, wohin das Auge des Sterblichen nicht reicht? Was will der Mensch noch mehr? Die so sprechen übersehen Eins: Alle diese Wissenschaften lehren, aber sie überzeugen nicht;

denn eine Ueberzeugung ist nichts Feststehendes, Mittheilbares, sie ist für Jeden etwas anderes, das Resultat eines innern Kampfes, ein Kind des Zweifels. Den Zweifel lehren nun die Wissenschaften nicht, sie erzeugen ihn aber, weil sie sich in ihren Voraussetzungen und Resultaten gegenseitig widersprechen, und wenn der Mensch dahin gekommen ist, den Widerspruch einzusehen zwischen dem, was er gelernt hat, beginnt der Kampf um die Ueberzeugung. Dahin kommt Jeder einmal, bei dem der Himmelsfunke des Geistes nicht erloschen ist in den dunklen Gängen, in die der Mensch sich verirren kann, wenn er vergißt das Haupt zu den Sternen zu erheben. Der Weg zum Zweifel ist für die meisten Menschen derselbe. Das Kind in der Schule erhält Unterweisung über eine Menge von Dingen, deren Wichtigkeit und Ernst es noch nicht begreift, es wird auf eine Menge von Fragen, in deren Beantwortung das Glück und die Ruhe des menschlichen Lebens liegt, ihm Auskunft ertheilt, ehe es daran dachte, die Fragen zu stellen. Mit einer scheinbar vollkommen gut zusammenhängenden Ansicht von der Welt und dem Leben verläßt der junge Mensch die Schule; die Summe seiner Kenntnisse ist ihm die Wahrheit. Bald aber erfährt er, daß das, was er als höchste Weisheit empfangen hat, Andern thöricht scheine, er wird aufmerksam gemacht, wie so manches, was man ihm gesagt, im Widerspruch steht mit dem, was täglich vor seinen Augen sich begiebt, die Behauptungen Anderer und das mehr und mehr erwachende eigene Nachdenken zeigen ihm, wie die Consequenzen und Voraussetzungen einzelner Sätze, die er als Wahrheit gelernt hat, sich gegenseitig aufheben, wie sich einzelne überkommene Begriffe gar nicht denken lassen, ohne den unabweisbaren Gesetzen des Denkens geradezu zu widersprechen. So wankt eine Stütze nach der andern, mit Widerstreben wird ein Glaubenssatz aufgegeben und unaufhaltsam wird nun der Geist fortgetrieben auf der Bahn des Zweifels. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieser Zweifel sich zunächst auf religiöse Dogmen erstreckt, sie sind oft am wenigsten mit den Denkgesetzen zu vereinigen und doch sind an sie die höchsten sittlichen Interessen, die liebsten Wünsche des Menschen geknüpft. Und wenn nun der Geist sich genöthigt sieht, die Grundpfeiler seiner religiösen Ueberzeugung aufzugeben, dann wankt das ganze Gebäude seines Denkens, ein mast- und steuerloses Schiff, treibt er einsam auf den Wogen des Lebens und — einmal wenigstens — fällt auf ihr die ganze, erschütternde Schwere der Frage: Was soll denn eigentlich der Mensch auf der Welt, der Zweifelsfrage, deren Qualen Heine so treffend schildert:

Am Meer, am wüsten nächtlichen Meer
Steht ein Jüngling=Mann;
Die Brust voll Wehmuth, das Haupt voll Zweifel
Und mit düstern Lippen fragt er die Wogen:
O löst mir das Räthsel des Lebens,
Das qualvoll uralte Räthsel,
Worüber schon manche Häupter gegrübelt,
Häupter in Hieroglyphenmützen,
Häupter in Turban und schwarzem Barett,
Perückenhäupter und tausend andere arme, schwitzende Menschenhäupter,
Sagt mir: Was bedeutet der Mensch?
Woher ist er kommen? Wo gehet er hin?
Wer wohnt dort oben auf goldenen Sternen?
Es murmeln die Wogen ihr ewig Gemurmel,
Es wehet der Wind, es fliehen die Wolken,
Es blinken die Sterne, gleichgültig und kalt,
Und ein Narr wartet auf Antwort.

Ein Narr wartet auf Antwort! Freilich wer die Wogen und Sterne fragt um ein Räthsel, dessen Lösung in der Brust des Menschen liegt, wartet vergebens auf Antwort — nur ein ernstes, geistiges Ringen, ein unablässiger Kampf vermag es zu lösen und die Lösung ist die freie Ueberzeugung, das höchste Gut des Menschen, denn es ist errungen mit Aufbietung der höchsten Kraft. Nicht viele Menschen gelangen dazu; das Wogen und Treiben des geschäftlichen Lebens und die Anforderungen, die es an den Menschen stellt, lassen die geistigen Kämpfe in den Hintergrund treten, oder die Kraft des Geistes erlahmt an dem Zweifel und Gleichgültigkeit tritt an die Stelle des geistigen Interesses, oder der Mensch ergiebt sich, um der Qual der Ungewißheit zu entgehen, einer religiösen Richtung, welche ihn seine Zweifel als Verbrechen erkennen lehrt und als Tugend den blinden Autoritätsglauben. Dem aber, welcher Muth und Kraft fühlt, den Kampf um das Recht der Ueberzeugung durchzukämpfen, bietet sich die Philosophie als Führerin; sie will nicht einzelne Wahrheiten, nicht eine bestimmte Lebensanschauung lehren, sie will den Menschen blos anleiten, ihm den Weg zeigen auf dem er aus dem Labyrinthe des Zweifels herauskommen kann, sie will die ersten Grundlagen alles Denkens und Glaubens, mithin auch die Grundsätze aller einzelnen Wissenschaften feststellen, damit dann das ganze Gebäude des menschlichen Wissens auf einer einzigen sichern Grundlage ruhe und alle Theile desselben sich zu einem schönen Ganzen vereinigen. Ob sie das nun wirklich leiste, oder ob sie der zweite vorher erwähnte Vorwurf treffe,

das läßt sich nur aus der Philosophie selbst beantworten. Der Tadel aber, der so oft gegen sie ausgesprochen worden ist, daß sie unmöglich behaupten könne, den Menschen etwas Wahres zu lehren, weil sie nicht *eine* sei, weil es viele einzelne Philosophieen gebe — den Tadel kann nur der wiederholen, der vergißt, daß nicht der Besitz der Wahrheit, sondern der Kampf um die Wahrheit Bestimmung des Menschen, und daß die Philosophie, der Gipfel der ganzen menschlichen Bildung, wie diese etwas Gewordenes und noch Werdendes ist.

Welche wohl bleibet von allen den Philosophieen? Ich weiß nicht.
Aber die Philosophie, hoff ich, soll ewig besteh'n.

Und gerade deßwegen, weil die Philosophie den Inhalt Alles vorausgehenden Denkens in sich vereinigt gilt von ihr noch mehr als von andern Wissenschaften die Richtigkeit des Satzes, daß eine Wissenschaft am besten aus ihrer Geschichte begriffen wird. Einen kurzen Ueberblick über die Geschichte der Philosophie, das heißt die *Geschichte des menschlichen Denkens, soweit es sich auf die Fragen nach den letzten Grundlagen unsrer wissenschaftlichen und sittlichen Ueberzeugungen bezieht*, sollen die nachfolgenden Blätter geben — mögen sie eine Anregung zur Forschung für die sein, welche den Muth haben, eine eigene Ueberzeugung besitzen zu wollen, vor allem denen, welche dem Studium der Naturwissenschaften ihr Streben zuwenden und, wie so Viele, vielleicht noch die falsche Ansicht hegen, die Philosophie wolle die Trugbilder einer inhaltlosen Speculation an die Stelle der Resultate exacter Forschungen setzen — während es doch bloß ihr Bestreben ist, alles zu verbinden, was Wahrheit heißt.

Die Geschichte der Philosophie zerfällt naturgemäß in zwei Abschnitte, die Philosophie der alten und der neuen Welt. Als Träger der ersten erscheint das Volk, von welchem fast die ganze Bildung in Wissenschaft, Kunst und Humanität ausgegangen ist, das der *Griechen*. Bei den übrigen Völkern des Alterthums, besonders indischen und persischen Stammes finden sich zwar auch mitunter sehr geistreiche Ansichten über allerlei Fragen, die in das Gebiet philosophischer Forschung fallen, doch sind diese theils so enge mit den mythischen Religionsbegriffen verbunden, theils so wenig im logischen Zusammenhange stehend, daß sie für die zusammenhängende Geschichte des menschlichen Denkens werthlos erscheinen. Die neuere Philosophie dagegen verdankt ihre Ausbildung der Gesammtheit der europäischen Culturvölker, doch ist es vor allem das Volk, welches in jeder Beziehung dem griechischen Volke von den

modernen Nationen am ähnlichsten ist, das deutsche, welches den größten und nachhaltigsten Einfluß auf die Entwickelung der Philosophie geübt hat und aus dem die bedeutendsten Denker hervorgegangen sind.

Unsere Darstellung zerfällt hiernach in zwei Haupttheile: Geschichte der alten und Geschichte der neuen Philosophie. In der erstern sind 3 Perioden deutlich abgegrenzt: 1. Die vorsokratische Philosophie. 2. Die Philosophie des Sokrates, Plato und Aristoteles. 3. Die nacharistotelische Philosophie. In der Geschichte der neuern Philosophie lassen sich am leichtesten 2 Abschnitte unterscheiden. 1. Die Philosophie vor Kant. 2. Kant und seine Nachfolger. Die Gründe dieser Eintheilung müssen sich aus der Darstellung selbst ergeben.

I. Geschichte der alten Philosophie.

A. Die vorsokratische Philosophie.

Das Charakteristische dieser ersten Periode des philosophischen Denkens, welche sich über etwas mehr als ein Jahrhundert erstreckt und mit Sokrates, der 469 v. Chr. geboren wurde, schließt, ist die einseitige Richtung der Forschungen auf die Erklärung der sinnlich erscheinenden Welt. Diese Einseitigkeit des ersten Denkens, seine fast gänzliche Beschränkung auf die Außenwelt muß natürlich erscheinen; erst wenn das Auge sich satt gesehen hat an den unwandelbaren Bahnen der ewigen Gestirne und an dem bunten Wechsel des flüchtigen Lebens, erst wenn der Geist müde ist, die riesenhafte Ordnung des Weltalls anzustaunen, kehrt sich der Blick nach innen, um die Wunder des eignen Herzens zu ergründen. Bei uns geschieht das freilich sehr bald, da wir schon in frühester Jugend eingeweiht werden in die Geheimnisse der Schöpfung; der Grieche stand der Natur völlig unbefangen gegenüber und schon eine lange Zeit des Denkens mußte hingehen, manche vergeblichen Erklärungsversuche mußten angestellt werden, ehe der Geist die Grundwahrheiten erkannt hatte, die uns von der Schule her geläufig sind.

Unsere Kenntniß dieser ältesten Philosophie ist, trotz vieler gründlichen Forschungen immer noch eine sehr mangelhafte zu nennen. Denn da uns von den Schriften ihrer Urheber entweder gar nichts oder doch nur Bruchstücke übrig sind, so müssen wir uns auf die historischen und kritischen Berichte späterer Schriftsteller verlassen, die, mit Ausnahme des Aristoteles, alle mehr oder weniger unzuverlässig erscheinen. Auch über die chronologische Folge und den inneren Zusammenhang der einzelnen Systeme fehlen oft sichere Nachrichten und namentlich dadurch wird das Urtheil über die Leistungen einzelner Philosophen erschwert, daß oft Ansichten, die sich erst in späterer Zeit ausgebildet haben, von den Berichterstattern in die ersten Anfänge eines Systems zurückverlegt werden. Die folgende, ziemlich allgemein angenommene Reihenfolge scheint sowohl was historische als was logische Entwicklung betrifft, die richtigste zu sein.

I. Die älteren Jonier.

Als Begründer der Philosophie wird von den Griechen einstimmig Thales genannt, der zu Milet geboren war und im Anfange des 6ten Jahrhunderts vor Christo lebte. Was uns über sein Leben berichtet wird, klingt sagenhaft, nur so viel ist gewiß, daß er wegen seiner Weisheit und Tugend in seiner Vaterstadt in hohem Ansehen stand und eines bedeutenden Einflusses sich erfreute. Schriften hat er schwerlich verfaßt, sondern seine Lehren erhielten sich nur durch Ueberlieferung. Wir wissen aber davon mit Sicherheit nur Eins, daß Thales erklärte, die ganze Welt sei aus dem Wasser entstanden. Den Grund hierfür sah er darin, daß der Saamen aller Dinge feucht sei und aus Feuchtem alles Lebende bestehe. Demnach scheint er die ganze Welt als ein lebendes Wesen sich gedacht zu haben, vielleicht sogar als ein beseeltes, denn man erzählt, er habe gesagt, die ganze Welt sei von Seelen erfüllt, auch der Magnet habe eine Seele, weil er das Eisen anziehe. Damit sind unsre sichern Kenntnisse über die Lehre des Thales zu Ende; wohl wird ihm noch die Annahme einer einzigen Weltseele und der Unsterblichkeit des Geistes zugeschrieben, aber jedenfalls mit Unrecht. Auch werden ihm für jene Zeit wohl zu bedeutende naturwissenschaftliche Kenntnisse beigelegt: er soll eine Sonnenfinsterniß berechnet und die Abdämmungen des Flusses Halys unter Krösus geleitet haben.

Der Schüler und Nachfolger des Thales ist Anaximander, der wenige Jahre nach seinem Lehrer ebenfalls in Milet geboren wurde. Er erklärte wie Thales die Welt aus einem Urstoffe, aber er betrachtete nicht einen einzelnen, sichtbaren Stoff als den Urgrund alles Seins, sondern die ganze unendliche Materie, in welcher die verschiednen sinnlichen Eigenschaften noch ungesondert enthalten waren. Die Materie hat in sich ein Princip der Bewegung, durch diese schieden sich aus ihr die Gegensätze des Warmen und Kalten, des Trocknen und Feuchten. Das Kalte, verbunden mit dem Wäßrigen und Trocknen bildete nun den Mittelpunkt der Welt, unsre Erde, welche in Form eines Cylinders, dessen Länge sich zur Breite wie 3 : 1 verhält, durch die Luft und den gleichen Abstand von den Grenzen der Welt in der Schwebe gehalten wird. Darauf entstand aus dem Warmen und Feurigen das Himmelsgewölbe, welches als feurige Hohlkugel das All umschloß. Dieses Feuergewölbe zersprang aber, und so bildeten sich die einzelnen Himmelskörper, welche von Lufthüllen umschlossen werden und

nur durch kleine Oeffnungen in denselben für uns sichtbar sind. Die Gestirne bewegen sich, von 3 einem Rade ähnlichen Ringen getragen, in gleichen Abständen von einander um die Erde, zunächst Planeten und Fixsterne, dann der Mond und zuletzt die Sonne; diese Himmelskörper nannte Anaximander, jedoch blos dem Volksglauben zu Liebe, Götter. Unter dem Einfluß der Sonnenwärme, lehrte er weiter, schied sich auf der Erde das Meer und das feste Land. Als dieses letztere vor der völligen Scheidung des Trocknen und Feuchten noch eine schlammige Masse war, entstanden daraus die lebenden Wesen. Die Sonnenstrahlen bewirkten nämlich, daß sich in dem Schlamme Blasen bildeten. Daraus kamen die ersten Thiere hervor, in eine dichte, dornige Rinde eingehüllt. Diese Rinde zersprang, aber die Thiere konnten ohne sie nicht leben und starben bald wieder, doch es bildeten sich immer neue, immer vollkommnere, bis sie endlich fähig wurden, zu leben und sich fortzupflanzen. Auch der Mensch entstand nicht in seiner jetzigen Gestalt, sondern fischähnlich schwamm er im Wasser, bis er endlich lebensfähig ans Trockne geworfen wurde.

Der dritte der ionischen Naturphilosophen Anaximenes war ein Landsmann und wahrscheinlich auch ein Schüler seines Vorgängers. Seine Lehre stimmt mit der des Anaximander im Wesentlichen überein, nur daß er nicht wie dieser die unbestimmte Materie, sondern die Luft als den Urstoff bestimmte, aus dem die Welt sich gebildet habe. Während dies vielleicht für einen Rückschritt kann angesehen werden, ging Anaximenes dadurch jedenfalls über seinen Vorgänger hinaus, daß er angab, wie aus dem einfachen Urstoffe die Gegensätze des Warmen und Kalten, des Flüssigen und Trocknen sich bilden konnten — nämlich durch Verdichtung und Verdünnung, oder, wie sich Anaximenes selbst ausdrückte, durch Zusammenziehen und Nachgeben. Die Kälte entsteht durch Verdichtung, die Wärme durch Verdünnung. Der Beweis, welcher dafür beigebracht wird, ist sehr geeignet, zu zeigen, wie man damals naturwissenschaftliche Beobachtungen zu philosophischen Hypothesen benutzte. Anaximenes lehrt nämlich: Wenn wir die an sich nicht wahrnehmbare Luft mit zusammengepreßten Lippen aushauchen, empfinden wir Kälte, lassen wir sie aus dem geöffneten Munde, verdünnt, hervorgehen, Wärme. So wird auch bei der Weltbildung aus der Luft durch Verdünnung Feuer, durch Verdichtung Wind und Wolken. Geht die Verdichtung noch weiter, so bildet sich Wasser und daraus Erde und Steine und alle irdischen Dinge. Wie so die unendliche Luft der Grund der ganzen Welt ist, so ist sie auch die Seele

der Menschen und Thiere, denn nur durch Ein- und Ausathmen gibt sich ja das Leben kund (diese Beobachtung scheint auch die ganze Hypothese veranlaßt zu haben), und entweder ist die unendliche Luft selbst Weltseele, Gottheit zu nennen, oder die Götter sind doch aus ihr entstanden.

Diese drei Philosophen, die man nicht nur wegen ihres gemeinsamen Vaterlandes, sondern auch wegen der Aehnlichkeit ihrer Anschauungen zusammenzufassen pflegt, verfolgen als gemeinsames Ziel die Ableitung der Welt aus einem Urstoffe. Thales nimmt als solchen das Wasser an, ohne näher zu erklären, wie aus diesem die Welt entstehe, Anaximander sieht eine unterschiedslose Materie als Grundstoff an, aus der sich durch Bewegung die Welt bilde, ohne jedoch das Wie dieser Bildung näher zu bestimmen, Anaximenes endlich betrachtet die Luft, oder wohl richtiger, einen luftartigen Aether, als Grund alles Seienden und erklärt aus der Verdichtung und Verdünnung dieses Urstoffes die Weltbildung.

Außer diesen kosmologischen Lehren werden den drei Milesiern mancherlei naturwissenschaftliche Entdeckungen zugeschrieben; dem Thales, wie schon erwähnt, die Berechnung der Sonnenfinsternisse, dem Anaximander die Anfertigung geographischer Karten, die Erfindung der Sonnenuhr und Untersuchungen über die Größe und Entfernung der Himmelskörper, dem Anaximenes die Berechnung der Schiefe der Ekliptik. Sollte es damit auch vielleicht nicht ganz seine Richtigkeit haben, so ist doch damit bewiesen, daß jene ältesten Philosophen nicht bloß Denker waren, sondern auch Beobachter und gerade der Werth, der für das Denken der Beobachtung beigelegt wird, ist charakteristisch für den Anfang der Philosophie.

2. Die Pythagoräer.

Um dieselbe Zeit, als in Kleinasien die ersten Lehren von der Bildung der Welt entstanden, entwickelte sich in Italien eine Schule, welche zwar auch die Erforschung der Gesetze in der Sinnenwelt sich zur Aufgabe machte, aber, von vorgefaßten mathematischen Interessen ausgehend, in einer von der unbefangenen Beobachtung der Jonier sehr verschiedenen Weise sie zu lösen suchte. Der Stifter dieser Schule ist Pythagoras, der ums Jahr 540 v. Chr. auf der Insel Samos geboren worden sein soll. Er wanderte später nach Kroton aus und gründete dort eine Schule, oder besser, einen Geheimbund, der von

bedeutendem Einfluß auf das sittliche und politische Leben der unteritalischen Städte wurde. Wie groß das Ansehen war, in dem Pythagoras stand, beweisen die vielen wunderbaren Erzählungen, die über ihn berichtet werden; er soll von den Göttern abstammen, eine übermenschliche Gewalt über die Natur und Sehergabe besessen haben; diese und viele ähnliche Sagen machen es fast unmöglich, Sicheres über sein Leben festzustellen: nur soviel scheint gewiß, daß er große Reisen, vielleicht auch nach Aegypten gemacht hat. Auch über den geheimen Bund der Pythagoräer wissen wir wenig Gewisses. Die Mitglieder zeichneten sich durch ein streng sittliches, nach Außen abgeschlossenes Leben aus; nach Innen waren sie durch einen geheimnißvollen, religiösen Cultus auf's innigste verbunden. Die Neuaufgenommenen mußten durch mehrere Stufen hindurchgehen und waren in der ersten Zeit zu beständigem Schweigen beim Unterrichte verpflichtet; auch später noch galt ihnen das Wort des Meisters für unumstößliche Wahrheit: „Er hat es selbst gesagt" war der bündigste Beweis. Als Merkwürdigkeit wird unter andern erzählt, daß die Pythagoräer stets die Gesichtszüge derer, die sich zur Aufnahme meldeten, bevor diese stattfand, untersuchten, um daraus auf den Charakter der Neuaufzunehmenden zu schließen. Der nicht unbedeutende politische Einfluß des Pythagoräer-Bundes und namentlich seine Begünstigung der aristokratischen Staatsverfassung zog den Mitgliedern desselben manche Verfolgungen zu und dadurch wurden Viele zur Auswanderung nach Griechenland veranlaßt, so daß zu Ende unserer Periode die pythagoräische Schule in Athen zahlreich vertreten ist. Die bedeutendsten Repräsentanten derselben waren damals Eurytus, Archytas und Philolaus, und namentlich sind es die ziemlich zahlreichen Fragmente aus den Schriften des letzteren, denen wir die Kenntniß des Pythagoraismus verdanken. Um so schwieriger erscheint es die Lehren des Pythagoras und seiner unmittelbaren Schüler von den Ansichten der spätern Pythagoräer zu trennen, besonders da Pythagoras selbst nichts geschrieben hat. Wir betrachten daher die ganze Pythagoräische Lehre im Zusammenhange.

Die Pythagoräer beschäftigten sich vorzugsweise mit Mathematik, und wie bedeutend ihre Leistungen in derselben für die damalige Zeit waren, beweist der bekannte, ihrem Stifter zugeschriebene Lehrsatz über das Verhältniß der Seiten des rechtwinkligen Dreiecks. Außerdem trieben sie eifrig mit Astronomie und Musik, berechneten die Bahnen der Himmelskörper und entdeckten, daß die Harmonie der musi-

kalischen Töne auf gewissen Zahlenverhältnissen beruhe. Daß hier Zahlenverhältnisse den Erklärungsgrund abgeben für Erscheinungen, die doch anscheinend mit der Zahl in gar keinem Zusammenhange stehen, die Bahnen der Gestirne und die musikalischen Töne, das brachte die Pythagoräer auf den Gedanken, daß die Ordnung und Bildung der ganzen Welt in Zahlenverhältnissen ihren Grund habe. Sie drückten dies in unklarer Weise in dem bekannten Satze aus: Das Wesen aller Dinge ist die Zahl, oder auch: Alle Dinge sind Zahlen. „Denn gesetzgebend und herrschend — sagt Philolaus — ist die Natur der Zahl und lehrt das Unbekannte und Ungewußte; ohne sie wäre es nicht möglich, etwas zu denken oder zu erkennen.“ Diese letztere Ansicht scheint sich hauptsächlich darauf zu gründen, daß über eine Wahrheit, die sich auf Zahlgesetze gründet, kein Streit und Zweifel denkbar ist, wie denn auch Philolaus lehrt: „Die Lüge kann auch mit keinem Hauche die Zahl berühren, denn sie ist ihrem Wesen feind und verhaßt; die Wahrheit aber ist der Zahl angeboren und entspricht ihrer innersten Natur.“

Um nun aber den oben ausgesprochenen Satz, die Zahlen seien das Wesen der Dinge, weiter auszuführen, machten die Pythagoräer auf den in den Zahlen liegenden Gegensatz des Geraden und Ungeraden aufmerksam und lehrten, alle Gegensätze, welche die Welt bildeten, kämen auf jenen ersten des Geraden und Ungeraden hinaus. Solche Gegensätze führten sie folgende an: Die Grenze und das Unbegrenzte (was sie häufig für gleichbedeutend mit dem Geraden und Ungeraden halten), das Eins und die Menge, das Rechte und Linke, das Männliche und Weibliche, das Ruhende und Bewegte, die gerade und krumme Linie, Licht und Finsterniß, das Gute und Böse, das Quadrat und längliche Rechteck. Das Gerade und das Ungerade ist vereinigt in der Eins, diese wird daher als der Grund alles Seins angegeben, das sich aus ihr durch Hervortreten der Gegensätze bilde. Andre dagegen nennen die 10 mit Rücksicht auf ihre hohe Bedeutung im dekadischen Zahlensystem die heilige und den Uranfang der Dinge, sie schworen sogar beim Pythagoras, als dem Erfinder der Tetraktys (eigentlich Vierzahl; so heißt die Zehn, weil sie die Summe der ersten 4 Zahlen enthält).

Man sieht daß die Lehre der Pythagoräer sich mit solchen Annahmen schon weit von dem sichern Boden entfernt hatte, den sie in der Anwendung der Zahlenlehre auf Musik und Astronomie behauptete. Als völlig willkürliche Spielerei erscheint es vollends, wenn sie für einzelne

Dinge geradezu Zahlen setzen, z. B. 4 den Körper, 5 die Ehe, 7 die gelegene Zeit, 9 die Gerechtigkeit bedeuten lassen, und fast ebenso sinnlos klingt es, wenn sie die 5 Elemente, die sie annahmen, auf die regulären Körper zurückführen, der Würfel bedeutet die Erde, das Tetraeder das Feuer, das Oktaeder die Luft, das Dodekaeder das Wasser und das Ikosaeder den Aether.

Dagegen bietet die Pythagoräische Lehre von der Weltbildung, obwohl auch voll Phantastereien, manches Interessante. Die Mitte der Weltkugel nahm das Feuer ein, die Wache des Zeus, der würfelförmige Altar der Welt. Von dieser Mitte aus durchströmt das Feuer die ganze Welt und umfaßt wieder deren äußerste Enden. Um das Centralfeuer drehen sich im Kreise 10 Weltkörper, der Fixsternhimmel nämlich, dann die 5 Planeten, die Sonne, der Mond, die Erde und die Gegenerde. Letztere, die nur angenommen wurde um die Zehnzahl voll zu machen, ist für uns nicht sichtbar, da sie von der Erde stets abgewendet ist. Diese Weltkörper sind in harmonischen Verhältnissen geordnet und erzeugen durch ihre Bewegungen eine wunderbar herrliche Musik, die berühmte Harmonie der Sphären, die wir nicht hören, entweder, weil wir sie von Geburt an vernehmen und dadurch abgestumpft sind, oder weil die Töne zu gewaltig sind, um in menschliche Ohren aufgenommen zu werden. Die verschiedenen Weltkörper dachten sich die Pythagoräer der Erde ähnlich, wahrscheinlich auch bewohnt; wenigstens glaubten sie, daß auf dem Monde Wesen lebten, den Menschen ähnlich, nur größer und schöner als diese. Ueberhaupt hielten sie die andern Welten für vollkommner als die Erde, weil jene ihr Licht unmittelbar vom Centralfeuer empfingen, diese dagegen erst mittelbar von der Sonne, daher ist denn auch unabänderliche Ordnung in der ganzen Welt, nur auf der Erde noch nicht. Weisheit waltet im übrigen Theile der Schöpfung, auf der Erde ist nur Tugend möglich. Auf diese Behauptung gründet sich auch die Eintheilung der Welt in 3 Theile, den Olymp, welcher dem Centralfeuer entspricht, den Kosmos oder die geordnete Welt und den Uranos oder die noch nicht geordnete Erde.

Die Seele des Menschen nannten die Pythagoräer, ihren allgemeinen Anschauungen gemäß, eine Harmonie, einige verstanden aber darunter wohl das, was eine Harmonie bewirkt, denn sie lehrten, daß die Seelen von Außen dem Körper eingepflanzt würden, wahrscheinlich als Ausfluß einer allgemeinen Weltseele. Nach dem Tode verlassen die Seelen den Körper und schweben Anfangs in der Luft und gehen dann

in andre für sie passende Organismen über, die höher oder tiefer stehen als die, in welchen die Seele früher wohnte, je nachdem die Seele böse oder gut war. Das ist die bekannte Pythagorische Lehre von der Seelenwanderung. Die in der Luft schwebenden Seelen nannten die Pythagoräer Dämonen und Heroen, und hielten diese für sichtbar; wie denn Aristoteles erzählt, sie hätten bald die Sonnenstäubchen in der Luft, bald das was sie bewege (wohl den in's Dunkle einfallenden Lichtstrahl, in welchem die Sonnenstäubchen sich zu bewegen scheinen) für Seelen gehalten. Die Verbindung der Seele mit dem Körper erschien als eine Strafe, welcher der Mensch sich nicht durch Selbstmord entziehen dürfe; trotzdem aber liebt die Seele den Körper, weil sie ohne ihn die Sinne, die doch zur Erkenntniß nöthig sind, nicht gebrauchen könnte. In der Seele nahmen die Pythagoräer zwei entgegengesetzte Principien an, das Vernünftige und Unvernünftige, in deren Harmonie die Tugend beruhe.

Wir sehen, alle diese Annahmen stehen außer Zusammenhang mit dem Fundamentalsatze der Pythagoräer, daß das Wesen der Dinge in Zahlenverhältnissen beruhe. Die weitere wissenschaftliche Ausführung dieses Satzes haben die Naturwissenschaften übernommen. Wie würden sich die Pythagoräer wundern, wenn sie wissen könnten, wie unsre heutigen Naturwissenschaften das wechselnde Spiel der Farben auf Zahlen zurückführen, aus Zahlenverhältnissen die Zusammensetzung und Veränderung aller Körper erklären, in einer Zahlformel die Blattstellung und damit den Charakter der Pflanze ausdrücken, wie sogar ein Philosoph, der am meisten von allen auf dem Boden der Naturwissenschaften steht, (Herbart) den kühnen Versuch gemacht hat, das wunderbar verworrene Leben der Seele auf mathematische Gesetze zurückzuführen!

3. Die Eleaten.

Während die alten ionischen Philosophen sich streng an das sinnlich Anzuschauende hielten, die Pythagoräer zwar darüber hinausgingen, indem sie Zahlenverhältnisse zur Erklärung des Wesens der Dinge annahmen, sich jedoch in ihren Weltansichten nur wenig von der Erfahrung durch die Sinne entfernten, entwickelte eine andre philosophische Schule, die der Eleaten, eine Lehre, die der gewöhnlichen Weltanschauung gerade entgegengesetzt ist. Ihren Namen hat diese Schule von der griechischen Pflanzstadt Elea auf Sicilien, wo die bedeutendsten Vertreter derselben blühten.

Der Stifter der eleatischen Schule ist Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien. Er wurde aus seiner Vaterstadt vertrieben, durchreiste Sicilien und lebte zuletzt wahrscheinlich in Elea. Seine Blüthe fällt in die Zeit um 540. Er schrieb mehrere theils epische, theils elegische Gedichte. Letztere sind großentheils religiös-sittlichen Inhalts, bekämpfen aber die herrschende Religion des Polytheismus, und dieser Kampf macht den größten Theil seiner philosophischen Untersuchungen aus. Xenophanes ist der erste Streiter in dem großen Kriege, der bis auf unsre Zeit unausgesetzt geführt worden ist und manches blutige Opfer gefordert hat, des Krieges der freien Ueberzeugung mit den herrschenden religiösen Vorstellungen. Xenophanes tadelt die alten griechischen Volksdichter Homer und Hesiod, nicht blos, weil sie den Göttern menschliche Schwächen und Verbrechen beilegten, sondern auch weil sie dieselben in menschlicher Gestalt gedacht, ein Entstehen und eine Vielheit derselben gelehrt hätten. Es sei ein Unrecht und eine menschliche Schwäche, wenn wir das uns Aehnliche auf die Götter übertragen wollten.

Aber die Sterblichen wähnen, die Götter würden geboren
Und besäßen wie wir Gestalt und Stimme und Kleidung.
Aber hätten die Rinder und Löwen gleich wie die Menschen
Hände und könnten damit sich Bilder malen und formen,
Würden die Pferde den Pferden, die Rinder den Rindern vergleichbar
Malen der Götter Gestalt und würden die Leiber der Götter
Bilden gleich der Gestalt, die ihnen selber zu eigen.

Die aber handeln gleich gottlos, welche behaupten, die Götter entstünden, als die, welche überhaupt das Dasein der Gottheit läugnen. Auch kann keine Mehrheit von Göttern gedacht werden, denn es ist ja Eigenschaft Gottes, der Mächtigste und Beste von Allem zu sein, und das ist doch nur bei Einem möglich.

Ein Gott ist — bei den Göttern und Menschen ist er der Größte
Nicht den Sterblichen gleichend an Körper noch an Gedanke.

Weiter folgert nun Xenophanes, es könne überhaupt nichts außer Gott geben, denn gäbe es mehrere, selbständige Dinge, so hätte jedes davon seine eigne Kraft und dadurch würde die Kraft des höchsten Wesens beschränkt. So ist ihm der Grund von Allem ein einziges Wesen, Gott, oder was ihm ganz dasselbe ist, die Welt, aber die Welt als ein großes Ganze, nicht als eine Vielheit einzelner Dinge. Diese Vielheit ist eine Täuschung unsrer Sinne, über die wir jedoch nie hinauskommen, ein Irrthum von dem wir uns nicht

gänzlich befreien können. Deßhalb gab Xenophanes auch eine Welterklärung, die mit seinem Satze, daß Alles Eins sei, gar nicht zusammenstimmt, und die er selbst nur als eine Annäherung an die Wahrheit bezeichnet, von der wir jedoch nur sehr unsichere Berichte haben. Er nahm 4 Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer als Grundlagen der Welt an, lehrte, daß unser Erdkörper aus einem Gemisch von Feuchtem und Trockenem unter Einwirkung der Luft und des Feuers entstanden sei. Auf einen früheren feuchten Zustand der Erde schloß er aus dem Vorkommen versteinerter Seethiere auf hohen Bergen. Ferner meinte er, daß es eine unendliche Zahl von Welten gebe, doch verstand er darunter nicht die Gestirne, die er vielmehr für immer erlöschende und neu sich entzündende Ausdünstungen der Erde hielt. Das Alles aber, wie schon gesagt, war ihm nur Annäherung an die Wahrheit; diese selbst zu erkennen liegt nicht in der menschlichen Kraft:

Doch das Gewisse erkennt kein Mensch, noch wird er erkennen,
Was ich über die Götter und über das Weltall geredet.
Und wenn auch wirklich ein Mensch die volle Wahrheit geredet,
Weiß er doch selbst es nicht — denn Wahn ist Allen bereitet.

Ganz ähnlich der Lehre des Xenophanes ist die des Parmenides, des berühmtesten unter den eleatischen Philosophen, nur daß bei ihm das religiöse Element, welches bei jenem den Kern- und Ausgangspunkt der Philosophie bildet, ganz in den Hintergrund tritt.

Parmenides war ums Jahr 520 v. Chr. in Elea geboren und kam nach Platos Erzählung in seinem 65sten Lebensjahre nach Athen. Höchst wahrscheinlich war er ein Schüler des Xenophanes, doch werden auch Pythagoräer als seine Lehrer genannt. In seiner Vaterstadt stand er in hohem Ansehen und wird als vortrefflicher Gesetzgeber gerühmt; überhaupt genoß er wegen seines ernsten, tief sittlichen Lebens im ganzen Alterthum so große Achtung und Bewunderung, daß die Redensart: „Parmenideisches Leben“ sprichwörtlich wurde.

Seine Lehre legte er in einem epischen Gedichte „Ueber die Natur“ nieder, von dem uns noch ziemlich bedeutende Bruchstücke erhalten sind. Er schildert zu Anfang, wie die nach Wahrheit suchende Seele von Rossen geführt und von Jungfrauen geleitet auf unbetretenem Pfade zu den Wohnungen der Dike gebracht wird, welche ihr die göttliche Wahrheit und menschliche Weisheit zu lehren verspricht. Damit zerfällt auch die Philosophie des Parmenides in zwei völlig unverbundene Theile. Der erste enthält seine Lehre von der Einheit alles Seienden. Nur von dem Seienden, meint er, kann man ver-

nünftiger Weise reden, nicht von einem Nichtseienden, denn nur jenes ist erkennbar und begreiflich. Thorheit wäre es, zu behaupten, ein Nichts existire wirklich. Ein solches Nichts ist aber der leere Raum, von dem man wähnt, er trenne die Dinge; er kann mithin nicht wirklich vorhanden sein, und die Welt muß demnach nicht als eine Vielheit von Einzeldingen, sondern als ein großes Ganze betrachtet werden. Ebenso erscheint das Werden undenkbar, denn es ist ein Uebergehen aus dem Nichts in Etwas, das Nichts existirt aber selbst nicht, also kann nicht aus dem Nichts Etwas werden. Was aber undenkbar ist, kann auch in der Natur nicht sein, denn „der Gedanke des Menschen ist ja dasselbe wie das Sein, er kann nicht bestehen ohne das, was er ausdrücken soll.“ Alles Seiende ist daher dem Parmenides ungeworden, unveränderlich nnd unvergänglich, es ist ein großes Ganze in Form einer Kugel, denn in dieser Form scheint alles am innigsten verbunden. Wenn aber so auch Parmenides im Denken die Ueberzeugung gewonnen hat, daß das All Eins sei, ohne Vielheit, so kann er sich doch in der Betrachtung der Welt damit nicht zurecht finden. Daher nimmt er das, was er im ersten Theile seiner Lehre geleugnet hat, im zweiten wieder an, freilich als trüglichen Schein menschlicher Weisheit.

Hiermit endet dir nun die gewisse Lehr' und der Wahrheit
Kenntniß; aber von jetzt vernimm der Sterblichen Meinung,
Höre sie und erkenne den trügenden Schmuck meiner Worte.

Um also auf menschliche Weise die Natur zu erklären, nahm Parmenides zwei sich entgegengesetzte Elemente an, das Feuer und die Erde, ersteres enthält das Dünne, Leichte, Aetherische, die Flamme; letztere das Dunkle, Harte und Schwere. Aus der Mischung beider entsteht das Wasser und die Luft. Diese entgegengesetzten Elemente bilden die Welt durch Vermischung; diese aber kommt zu Stande durch die entgegengesetzten Kräfte der Liebe und des Hasses, und wird von einem Dämon geleitet, der im Innern der kugelförmigen Welt seinen Sitz hat. Die Erde befindet sich im Mittelpunkte der Welt, durch das Gleichgewicht in schwingender Bewegung gehalten, und ist aus den beiden Elementen gemischt, während die höheren Kreise der Welt nur aus Feuerelement oder Licht bestehen.

Der menschliche Körper besteht aus Feuer und Feuchtigkeit, er entstand aus der Erde. Diese erzeugte nämlich in ihrem Innern die einzelnen Glieder und diese fügten sich nachher zu einem Ganzen zusammen. Je mehr Feuer und je weniger Feuchtigkeit in dem Körper

des Menschen sich befindet, desto vortrefflicher ist der Mensch, auch dem Geiste nach, denn „die Natur des Geistes ist dasselbe, wie die Mischung der Glieder" und da nach der Lehre des Parmenides das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt wird, so erkennt der Mensch desto mehr des Feurigen, mithin des Vollkommeneren, je mehr er selbst davon besitzt; auch der Todte erkennt, zwar nicht die Wärme und die Töne, aber das Gegentheil, die Kälte und das Schweigen.

Das ist menschliche Meinung, die Wahrheit aber, lehrt Parmenides mit seinem Vorgänger, vermag kein Mensch zu erkennen, er theilt mit allem Irdischen und Vergänglichen ein trauriges Loos. Traurig ist für ihn der Tag der Geburt und es wäre dem Menschen besser, im Schooße des Eins vergraben zu bleiben.

Wenn die Weltanschauung von der Alleinheit des Seienden schon von Parmenides selbst als ein Widerspruch gegen die Erfahrung aufgefaßt wurde, so mußte dies noch mehr der Fall sein bei Anderen und es war natürlich, daß sie manche Angriffe zu erfahren hatte. Die Vertheidigung dagegen übernahm Zeno, der um's Jahr 500 v. Chr. geboren und ein Schüler des Parmenides war. Er stammte ebenfalls aus Elea und wanderte mit seinem Lehrer, dessen Liebling er war, nach Athen.

Zeno suchte die Lehre seines Meisters indirect zu beweisen, indem er die Widersprüche hervorhob, in welche sich die entgegenstehende Meinung von der Vielheit der Dinge und einem leeren Raume selbst verwickle. Diese Beweise des Zeno gegen die Vielheit des Seienden, den leeren Raum und die Bewegung waren im Alterthum sehr berühmt und sind theilweise auch geeignet, ein ernstes Nachdenken zu erregen, während sie anderntheils allerdings auf sophistische Kunstgriffe hinauslaufen. Wir wollen nur einige der bedeutenderen anführen. Er sagte: ein einzelnes Körnchen, oder auch ein Zehntausendtheil eines Körnchens macht beim Herabfallen kein Geräusch, zwei dieser Theilchen auch nicht. Ein Scheffel Körner dagegen erregt ein solches beim Fallen. Nun besteht aber der Scheffel doch aus solchen kleinen Körnchen oder Körnertheilchen — wie kann da dem Ganzen eine Eigenschaft zukommen, die den Theilen fehlt? — Wenn man annimmt, alle Dinge seien in einem leeren Raume und dieser leere Raum habe wirklich Existenz, so wäre der leere Raum ja selbst ein Ding und man müßte weiter fragen, worin ist denn der leere Raum? und so ins Unendliche. — Wenn es einzelne Dinge gäbe, so müßte jedes Ding unendlich groß sein, denn eine Größe läßt sich ja überhaupt nur so denken, daß zwei Grenzen

durch ein dazwischenliegendes Etwas getrennt sind. Dieses Dazwischenliegende muß selbst eine Größe sein, zwischen deren Grenzen sich abermals eine trennende Größe befindet, und so ins Unendliche weiter. — Es ist nicht denkbar, daß ein bewegter Körper einen andern bewegten einhole, denn nehmen wir zum Beispiel an, daß der schnellfüßige Achilles einen Wettlauf unternähme mit einer Schildkröte, die zehnmal langsamer ist als er, aber einen Vorsprung von 100 Fuß hat, so wird er sie nie einholen. In der Zeit nämlich, wo Achill die 100 Fuß durcheilt, ist die Schildkröte 10 Fuß voran gekommen und wenn jener auch diese 10 Fuß zurücklegt, hat die Schildkröte wieder 1 Fuß Vorsprung, und wenn Achill den einen Fuß läuft, ein Zehntheil und so wird der Zwischenraum zwar stets kleiner, aber niemals verschwindet er. — Aehnlich ist der Beweis, daß ein bewegter Körper nie an das Ende einer Linie gelangen könne, denn ehe er die ganze Linie durchlaufen hat, muß er die Hälfte zurücklegen, bevor er dahin kommt ein Viertheil, vor diesem ein Achtel — ein Sechzehntel und so fort ins Unendliche, da die Linie in unendlich viele Theile theilbar ist. — Auch ist die Bewegung überhaupt undenkbar, denn betrachten wir einen abgeschossenen Pfeil, so befindet sich dieser in jedem Augenblicke an einer bestimmten Stelle des Raumes, also ruhend in dieser Stelle. Es bestände mithin die ganze Bewegung aus ihrem eignen Gegentheile, aus lauter Ruhepunkten.

Wir wollen über den Werth und die Bedeutung dieser Beweise hier nicht weitläufiger reden — dieselben Zweifel werden im Verlaufe der Geschichte der Philosophie noch öfter und in klarerer Weise wiederkehren. Daß mehrere derselben im Alterthume für sehr schwer angreifbar galten, beweist, wie wenig ausgebildet noch das Denkvermögen war; doch haben sie einen wesentlichen Anstoß zu gründlichern Untersuchungen über die Denkbarkeit unserer Erfahrungsbegriffe gegeben. — In dieser Polemik gegen das Erscheinende liegt Zenos ganze Bedeutung; im Uebrigen hat er sich völlig an Parmenides angeschlossen, wenigstens ist uns eine selbstständige Ansicht von ihm nicht bekannt.

Der letzte bedeutendere Philosoph von den Eleaten ist Melissos aus Samos, der um 440 v. Chr. blühte und ein Schüler des Parmenides genannt wird. Seine Lehre weicht von der Parmenideischen bloß darin ab, daß er die Welt nicht für eine Kugel, sondern für unendlich und unbegrenzt erklärte. Sein Streben ging auch wesentlich nicht sowohl auf die Bildung einer neuen Philosophie aus, als auf die Bekämpfung der ionischen Philosophieen, wie das ihm, der

selbst Jonier war, nahe liegen mußte. So bestritt er zum Beispiel, von der Unmöglichkeit eines leeren Raumes ausgehend, die Annahme, daß durch Verdichtung und Verdünnung eines Urstoffes die Welt sich gebildet habe. Denn Verdichtung bedeutet eine Vermehrung, Verdünnung eine Verminderung des Leeren. Da aber das Leere gar nicht existirt, sind auch jene Vorgänge unmöglich. In ähnlicher Weise leugnete er die Möglichkeit des Werdens, der Veränderung und Theilbarkeit der Körper u. dergl. mehr, ohne daß jedoch seinen Beweisen ein besonderes Gewicht wäre beigelegt worden.

Mit Melissos schließt die in so mancher Beziehung interessante Schule der Eleaten. In ihr tritt zum ersten Male das logische Denken in bewußten Widerspruch mit der Erfahrung, in ihr bekämpft zuerst der forschende Geist theologische Dogmen und begründet eine religiöse Weltanschauung, die in mannichfachen Veränderungen, doch stets die wesentliche Einheit Gottes und der Natur festhaltend, unter dem Namen des Pantheismus bis in die neueste Zeit von einem sehr großen Theile der Philosophen im Kampfe mit der Theologie ist festgehalten worden.

4. Heraklit.

Wir kommen nun zur Betrachtung einer Philosophie, welche auf der einen Seite der eleatischen sehr nahe steht, auf der andern den geraden Gegensatz zu ihr bildet, der Herakliteischen.

Ihr Stifter Heraklit war in Ephesus geboren und blühte ums Jahr 500, etwa gleichzeitig mit Parmenides. Er wird als ein stolzer, finsterer, menschenfeindlicher Mann geschildert und erhielt wegen der Schwerverständlichkeit seiner Schrift „über die Natur" schon im Alterthume den Namen des „Dunklen." Als sein Lehrer wird Xenophanes genannt und diese Angabe ist nicht unwahrscheinlich, da seine Philosophie mit der eleatischen in manchen wesentlichen Punkten übereinstimmt, in andern in bewußter Opposition dagegen steht.

Wie die Eleaten lehrte auch Heraklit das All sei Eines, aber während jene dies damit bewiesen, daß sie die Unmöglichkeit der Entstehung einzelner Dinge behaupteten — sagte Heraklit: Alle Dinge sind in fortdauerndem Werden begriffen, sie vergehen und entstehen und sind in keinem Augenblicke. Das ist der Hauptgrundsatz seiner Philosophie. „Wir steigen nicht zweimal in denselben Fluß, denn die Wasser verrinnen und strömen herzu und auch wir selbst än-

dern uns, indem wir in den Fluß steigen, so daß man nicht einmal mit Recht sagen kann: wir sind einmal in dem Flusse." So ist dem Heraklit alles Sinnliche nichts Bestehendes, sondern ein Werdendes und Vergehendes.

Als Anfangs- und Endpunkt dieses Werdens betrachtet er das Feuer, doch ist unter diesem Namen nicht die Flamme, sondern der helle, trockne und bewegte Aether zu verstehen. Dieser Aether geht in Wasser, das Wasser in Erde über und gleichzeitig erfolgt die umgekehrte Verwandlung der Erde in Wasser, des Wassers in Feuer. Daher, daß stets gleichviel Erde sich in Wasser verwandelt, wie Wasser in Erde, und ebensoviel Aether in Wasser, wie Wasser in Aether, kommt es, daß diese Stoffe unwandelbar und bleibend erscheinen, während es in Wahrheit doch blos ihr Verhältniß, d. h. ihr ewiger Verwandlungsproceß ist. Das, was die Dinge zusammenhält ist demnach ihre fortwährende Erzeugung aus dem Entgegengesetzten, und in diesem Sinne ist der Ausspruch des Heraklit zu verstehen: „Der Streit ist der Vater der Dinge" und ebenso der andre: „Das Eins mit sich selbst sich entzweiend stimmt mit sich überein, wie die Harmonie des Bogens und der Leier." Das Feuer erscheint dem Heraklit als das Vollkommenste, denn es ist das Leichtbeweglichste, der Erde dagegen kommt die größte Langsamkeit und mithin die größte Unvollkommenheit zu; die Vollendung der Welt muß sonach in einer Rückkehr zum Feuer bestehen; daher die Lehre Heraklit's von einer allgemeinen Weltverbrennung.

Betrachten wir diese Grundzüge der Herakliteischen Lehre von der Weltbildung, so erscheint als Grund alles Seienden eine allwaltende Lebenskraft, welche die Verwandlung des Urstoffes bewirkt. Diese Lebenskraft ist dem Heraklit etwas Göttliches, daher lehrte er, daß die ganze Welt von Göttern erfüllt sei und daher auch die von ihm herrührende sprichwörtlich gewordene Phrase: Tritt ein, auch hier sind Götter. Woher diese Lebenskraft aber stamme, darüber giebt die Philosophie des Heraklit keine Auskunft. Bald schildert er sie als eine dem Feuer innewohnende Begierde, bald betrachtet er die Welt als ein Spiel des Zeus. Doch soll dieser letztere Ausdruck blos den ewigen Wechsel alles Seienden bezeichnen, nicht die Weltentstehung erklären, denn Heraklit sagt ausdrücklich: „Die eine, Alles umfassende Welt hat weder einer der Götter, noch einer der Menschen gemacht, sondern sie war und ist und wird sein ein ewig lebendiges Feuer, das in bestimmtem Maße erlischt und sich entzündet."

Die Seele des Menschen besteht nach Heraklit aus Feuer, das von dem ewigen göttlichen Feuer ausgegangen und gleichsam auf die Erde ausgewandert ist. Je näher daher die Seele dem Feuer steht, das heißt, je trockener sie ist, desto vollkommener, je näher sie dagegen dem Wasser steht, wie zum Beispiel beim Trunkenen, desto tiefer ist sie gesunken. Erhalten wird die Seele durch die ihr von dem ewigen Feuer fortwährend zuströmende Lebensluft; doch steht sie weit unter der Alles umfassenden göttlichen Einsicht: „Das menschliche Gemüth hat keine Einsicht, aber das göttliche hat sie.“ Aus dieser Ansicht stammt auch die menschliche Täuschung, daß wir mannichfaltige, feste und unwandelbare Dinge zu sehen glauben, wo ein ewiges Werden anzunehmen ist. „Schlechte Zeugen sind Augen und Ohren über das Wahre,“ und so bleibt uns keine sichere Erkenntniß, sondern nur „menschliche Meinungen, die Spiele der Knaben,“ so ist das Leben des Menschen etwas sehr inhaltloses; seine Erkenntniß ist eitel, sein Leben flüchtig, traurig seine Geburt, denn es ist nur eine Geburt zum Tode.

Diese Nichtigkeit des Irdischen hat Heraklit so oft und schroff hervorgehoben, daß er davon den Beinamen des weinenden Philosophen erhielt. Vielleicht bestimmte ihn gerade diese finstere Weltanschauung auf die sittliche Aufgabe des Menschen sein Augenmerk zu richten und, der erste von allen Philosophen, einige Bestimmungen über die Sittenlehre zu geben, welche von dem Gedanken ausgingen, daß das menschliche Gesetz ein Ausfluß des göttlichen sein müsse. Das Gesetz galt ihm daher als das höchste Gut eines Volkes, wie sein herrlicher Ausspruch beweist: „Das Volk soll kämpfen für sein Gesetz, wie für seine Mauer“ — nur schade, daß der hochmüthige, das Volk verachtende Charakter des Heraklit eine harte und einseitige Ausführung der Sittenlehre zur Folge hatte, wie sie sonst dem Alterthum ganz fremd ist und eher für gewisse moderne Doctrinen paßt, welche dem Volke Passivität und Fügsamkeit als höchste Tugend predigen. Als höchstes Gut galt dem Heraklit die Zufriedenheit, die in der Erkenntniß besteht, daß Alles gut ist, so wie es ist: „Es ist für die Menschen nicht besser, wenn ihnen das wird, was sie wünschen; denn die Krankheit macht die Gesundheit angenehm und kostbar, der Hunger die Sättigung, die Ermüdung die Ruhe.“ Im Staatsleben muß das Volk dem Rathe Eines Mannes folgen, und das größte Verbrechen ist hochmüthige Ueberhebung, die man mehr löschen muß, als Feuersbrunst. Unbedingte Unterwerfung des einzelnen Menschen unter die Gesetze der Natur und unter die Staatsherrschaft muß demnach dem Heraklit als höchste Tugend erscheinen.

Das ist das Wichtigste, was von der schon bei Lebzeiten des Gründers vielfach dunklen Philosophie des Heraklit auf uns gekommen ist, eines Philosophen, der mit seinen Ansichten fast ganz isolirt steht, denn seine Schüler waren talentlose unverständige Enthusiasten, die nur den Spott anderer Philosophen erregten.

5. Empedokles.

Am schroffsten spricht sich der Gegensatz des Herakliteischen und Eleatischen Systems in der Lehre vom Werden aus. Während die Eleaten den Satz festhielten: Ein Werden ist unmöglich, denn ein Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein ist undenkbar, betrachtet Heraklit gerade das Werden, den ewigen Weg nach oben und unten als das wahrhaft Wirkliche. Beide Anschauungen sucht zu vereinigen Empedokles aus Agrigentum in Sicilien. Er blühte um 440 v. Chr. und war nicht nur in seiner Vaterstadt, sondern in ganz Griechenland, als Philosoph, Dichter, Arzt und Seher, als ein Mann von göttlichem Geiste hochgefeiert.

Wollte Empedokles das Werden nicht leugnen und doch zugleich den Satz festhalten, daß aus dem Nichts niemals Etwas werden könne, so mußte er das Werden nicht als ein Entstehen eines wirklich Neuen, sondern als eine neue Vereinigung des schon Vorhandenen ansehen und das ist auch der Grundzug seiner Lehre, die er in einem epischen Gedichte vortrug, von dem uns noch manche Bruchstücke erhalten sind.

Die ganze Welt besteht nach Empedokles aus der Mischung von vier Elementen:

> Merke zuerst von allem die vier unendlichen Wurzeln:
> Feuer und Wasser und Erd' und des Aethers unfaßbare Tiefe;
> Denn aus diesen besteht was war und was ist und was sein wird.

Doch galt ihm von diesen vier Elementen das Feuer bei weitem als das Vorzüglichste und stand im Gegensatz zu den drei andern. Die Welt ist dem Empedokles ewig und unerschaffen:

> Keiner der Götter hat sie gebildet, keiner der Menschen,
> Immer war sie.

Ursprünglich aber waren die Elemente vereinigt und bildeten eine große Kugel. Die Kraft, welche sie zusammenschloß, war die Liebe, die Anziehung. Durch ihre Herrschaft befanden sich alle Elemente

im Einklange und die Weltkugel erfreute sich seligen Friedens. Aber es lag im Gebote der Nothwendigkeit, daß dieser Zustand der Seligkeit aufhören sollte, der Haß trat hinzu und entzweite die Elemente, er trennte was die Liebe vereinigt hielt, und diese strebt nun das Geschiedene wieder zu verbinden. So haben wir also zwei Kräfte, durch deren Wirkung die vier Elemente in ewigem Wechsel sich vermischen, Liebe und Haß oder, ohne poetische Einkleidung, Anziehung und Abstoßung.

Die Weltbildung aber geschah auf folgende Weise. Zuerst entstand die Sonne, dann die Luft, das Meer, die Erde; aus diesen die organischen Wesen; zuerst die Pflanzen, „noch ehe die Sonne mit ihrem Lichte die Erde erfüllt und Tag und Nacht sich geschieden hatten." Den Pflanzen legt Empedokles wie allen organischen Wesen, nicht blos Empfindung, sondern auch Begehren und Erkennen bei. Die Thiere bildeten sich aus der mit Wasser vermischten Erde unter Einwirkung des Feuers; anfänglich formlose, gleichsam eingewickelte Gestalten ohne Glieder und Sprache; aus ihrer Umhüllung kamen die einzelnen Glieder hervor; diese trennte der Haß, die Liebe strebte sie zu vereinigen; so entstanden, als der Haß noch übermächtig war, widernatürliche Verbindungen, halb menschliche, halb thierische Ungeheuer. Endlich gewann jedoch die Liebe die Oberhand und verband, was zusammen gehörte, so daß nun Wesen gebildet wurden, welche fähig waren zu leben und ihr Geschlecht fortzupflanzen.

Die fortschreitende organische Bildung, durch die Liebe bewirkt, erscheint als eine Annäherung an immer größere Vollkommenheit und eine allmählige Rückkehr zum ursprünglichen Zustande des Weltalls. Denn die Seelen der Pflanzen und Thiere sind den menschlichen verwandt, die Seelen der Menschen aber sind zur Rückkehr in den himmlischen Aether und in diesem zu ewiger Dauer bestimmt.

> Wenn du den Körper verlassend zum freien Aether emporsteigst
> Wirst du ein ewiger Gott, ein seliger, frei von dem Tode.

Diese Rückkehr zu dem Zustande der ursprünglichen Harmonie erscheint überhaupt als das Ziel des Glückes und der Vollendung. Denn wenn auch alle Dinge dem Hasse ihr Dasein verdanken, so sind sie doch gerade dadurch eines unglücklichen Looses theilhaftig.

> Denn das Wehen des Aethers verfolgt sie gewaltsam zum Meere,
> Auf die Erde wirft sie das Meer, und die Erde entsendet
> Sie zur Sonne empor, die in Aethers Wirbeln sie schleudert,
> Eines empfängt sie vom andern, allein es hassen sie alle.

Diesem unseligen Wechsel des Irdischen ist auch der Mensch preisgegeben; die Elemente, die seinen Körper bilden, gehen und kommen und mischen sich anders in jedem Augenblicke. In diesem Sinne behauptet Empedokles, daß die Elemente, aus denen jetzt sein Körper bestehe, schon in allen möglichen anderen Verbindungen gewesen sei:

Ehemals war ich ein Knabe und bin auch ein Mädchen gewesen,
Und ein Strauch und ein Vogel der Luft und ein Fisch in den Fluthen.

Da nun das menschliche Erkennen nur dadurch möglich ist, daß im Geiste des Menschen dieselben Stoffe sich finden, wie in der Welt und das Gleiche das Gleiche erkennt, alle Stoffe aber in ewigem Wechsel dahin eilen, so ist natürlich auch das Wissen des Sterblichen trüglich und sein Loos beklagenswerth:

Denn nur kärglicher Geist ist durch die Glieder ergossen
Und viel schreckliche Worte verwirren des Sterblichen Sinne,
Nur ein spärliches Theil des kurzen Lebens erblickend,
Gleich dem flüchtigen Rauch vom leichten Winde verwehet,
Dem vertrauend allein, was den flüchtigen Sinnen sich bietet,
Treibt ihn umher das Geschick. — Kurz ist des Menschen Erkenntniß.

6. Anaxagoras.

Einen andern Weg zur Erklärung des Werdens versuchte Anaxagoras, vielleicht der einflußreichste von allen Philosophen der vorsokratischen Zeit.

Anaxagoras war ums Jahr 500 zu Klazomenä geboren und kam bald nach Beendigung der Perserkriege nach Athen, wo er mit vielen berühmten Männern, namentlich dem mächtigen Perikles in vertrautem Verhältnisse lebte. Von den politischen Feinden des letzteren wurde er der Gotteslästerung angeklagt und sein Buch „Ueber die Natur" verbrannt. Er floh nach Lampsakus, wo er wahrscheinlich in seinem 72. Lebensjahre starb.

Wie Empedokles behauptete er, daß es kein Werden aus dem Nichts, sondern nur veränderte Mischung gebe. „Von Entstehen und Vergehen sprechen die Hellenen mit Unrecht; denn kein Ding wird und keins vergeht, sondern aus schon vorhandenen Dingen wird es gemischt und gesondert; und so würde man mit Recht das Entstehen Gemischtwerden, das Vergehen Gesondertwerden nennen." Aber Anaxagoras betrachtet nicht die Empedokleischen Elemente als Grundbestandtheile des Seienden, sondern eine unendliche Anzahl unendlich kleiner Ursaamen

oder Homöomerien (d. h. gleichartige Stofftheilchen). Diese waren Anfangs völlig ungesondert und vermischt. In dieser Zeit war von der Welt gar nichts erkennbar, sowohl wegen der Kleinheit der Stofftheilchen — die ja noch nicht das Gleiche zum Gleichen sich gesellt hatten, wodurch die allen gemeinsamen Eigenschaften wären sichtbar geworden — sondern auch weil die entgegengesetzten Qualitäten, das Feuchte und Trockne, Warme und Kalte, Helle und Dunkle sich gegenseitig aufhoben. Die Stofftheilchen erfüllen das ganze All, ohne daß ein leerer Raum sie von einänder trennte. Diese letztere Behauptung beweist Anaxagoras auf eine Weise, welche den Mann von bedeutender naturwissenschaftlicher Beobachtungsgabe in ihm erkennen läßt, nämlich durch den Widerstand der Luft in einem scheinbar leeren Raume. Die Homöomerien sind jedoch nicht Atome in unserm Sinne, das heißt einfache Körper, denn auch Fleisch, Holz u. dgl. wird unter denselben aufgeführt. Aus dem ruhenden, chaotischen Zustande in dem sie sich befinden, werden die Homöomerien in Bewegung versetzt, nicht durch die Nothwendigkeit, die beim Empedokles der Grund der Weltbildung ist, sondern durch den ordnenden Geist, der von Außen heran tritt. Der Geist steht in völligem Gegensatze zu der Materie, er ist unbegrenzt, herrschend aus eigner Macht und unfähig sich mit irgend einem Dinge zu vermischen. Er ist das Leichteste und Reinste von Allem und im Besitze vollendeter Erkenntniß. Seine Thätigkeit besteht darin, das Weltganze durch Bewegung zu ordnen und Einzeldinge zu bilden.

So tritt beim Anaxagoras zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie deutlich der Gegensatz hervor, zwischen der sinnlich erscheinenden Materie und dem vernünftigen Geiste. Alle früheren Philosophen, wenn sie vom Geiste reden, verstehen darunter entweder etwas Körperliches — wie dies schon aus dem fast allgemein angenommenen Satze erhellt, daß nur das Gleiche das Gleiche erkenne, die Seele des Menschen nur insofern die Welt erfasse, sofern sie aus denselben Stoffen bestehe — oder sie gebrauchen die Ausdrücke Geist und Seele nur im Anschluß an religiöse Vorstellungen. Doch aber weist Anaxagoras nirgends nach, wie einzelne Dinge und Erscheinungen Folge der ordnenden Thätigkeit eines vernünftigen Geistes seien, sondern er gebraucht seinen Geist nur zur Erklärung der letzten Ursache der Bewegung. Nachher erklärt er die Weltbildung weiter auf mechanische Weise.

Der Geist fing an das All zu bewegen, das Bewegte wurde ausgeschieden und umkreiste das All, indem es seine Bewegung auf eine

immer größere Anzahl von Stofftheilchen übertrug. So dehnt sich die Bewegung immer weiter aus, das Gleichartige vereinigt sich, jedoch nicht ganz vollständig, denn in jedem Dinge sind noch Theilchen von jedem andern. Das Dichte, Feuchte, Kalte und Finstere sammelte sich zunächst da, wo jetzt unsre Erde ist, das Warme und Trockne stieg dagegen empor und bildete den Aether. Bei fortgehender Sonderung bildeten sich nun die vier Elemente, aus denen die Erde besteht: Erde, Wasser, Luft und Feuer, im Aether aber entstanden steinartige Massen, die sich durch ihre rasche Bewegung in demselben entzündeten, unsre Sterne. Das letzte Resultat der Sonderung waren die organischen Wesen, die also dem Anaxagoras, merkwürdig genug, einfacher erscheinen mußten, als die Elemente. — Die Erde betrachtete Anaxagoras als den Mittelpunkt der Welt und lehrte, daß sie von der Luft getragen werde. Zuerst hatte sie eine solche Stellung, daß der Himmelspol (Zenith) gerade über dem Erdpol stand. Nachdem aber die lebenden Wesen entstanden waren, neigte sie sich nach Süden und wurde dadurch zum Theile unbewohnbar.

Die irdischen Bildungen sind jedoch noch nicht abgeschlossen, sondern noch im Werden und da der jetzige Zustand der Erde eine Folge des Uebergewichtes der Feuertheilchen ist, diese aber nicht unendlich an Zahl sind, so wird auch einmal eine Zeit kommen, wo das Wasser die Oberhand gewinnen und die ganze Erde bedecken wird. Doch soll der Untergang der Welt nicht durch Wasser, sondern durch Feuer erfolgen.

Trotz der merkwürdig verkehrten Ansicht, die Anaxagoras von den Gestirnen hatte, werden ihm doch die wichtigsten astronomischen Entdeckungen zugeschrieben; er soll richtige Erklärung vom Lichte des Mondes, von den Sonnen- und Mondfinsternissen gegeben haben, wie denn auch seine mathematischen Leistungen sehr gerühmt werden.

Anaxagoras schrieb nicht nur dem Menschen, sondern auch Thieren und Pflanzen einen vernünftigen Geist zu, klagt aber wie die Eleaten und Empedokles über die Beschränktheit der menschlichen Einsicht. Nicht nur daß die wahren Bestandtheile der Dinge, die Ursamen nicht wahrnehmbar sind; es kommt noch dazu die Schwäche unsrer Sinne, die Eingeschränktheit des Geistes, die Kürze des Lebens und hindert uns an der Erreichung einer sicheren Erkenntniß. Wie trüglich das Zeugniß der Sinne sei, soll unter anderm daraus hervorgehen, daß der Schnee weiß erscheine, während er doch die dunkle Farbe des Wassers haben sollte, aus dem er besteht, und daß wir in einer Mischung von einer hellen und einer dunklen Flüssigkeit nicht die bei-

den Bestandtheile getrennt, sondern eine Flüssigkeit von mittlerer Färbung wahrnehmen. Ueberdies zeigen uns unsre Sinne bei der Betrachtung eines Körpers immer nur die hervortretendsten Elementarbestandtheile, während doch eigentlich von Allem etwas in Allem ist.

7. Die Atomisten.

Ziemlich gleichzeitig mit der Lehre des Anaxagoras, doch wohl mit durch sie hervorgerufen, bildete sich eine ihr ähnliche, aber consequenter durchgeführte Weltanschauung aus, die Atomistik.

Als Stifter derselben wird Leukippos genannt, von dem wir aber eigentlich nichts wissen, als daß er der Genosse, vielleicht auch der Lehrer des Demokrit war, dem die Atomistik jedenfalls ihre Ausbildung verdankt.

Demokrit war geboren ums Jahr 460 in der ionischen Colonie Abdera. Er besaß ein großes Vermögen, das er zu vielen weiten Reisen verwendete, auf denen er sich über alle Dinge die umfassendsten Kenntnisse erwarb. Diese legte er in zahlreichen Schriften nieder, die sich durch eine schöne, schwungvolle Darstellung auszeichneten, aber nur in wenigen Bruchstücken auf uns gekommen sind.

Demokrit lehrte wie Anaxagoras, daß unendlich kleine Stofftheilchen den Grund alles Seins bildeten; diese Stofftheilchen sind aber nicht wie die Homöomerieen Theile zusammengesetzter Körper, sondern sie sind wirkliche Atome, zwar ausgedehnte, aber einfache, untheilbare Substanzen. Man muß solche Atome annehmen, denn da jeder sichtbare Körper sich ins Unendliche theilen läßt, so müßte er bei fortgesetzter Theilung in Nichts verschwinden, wenn es nicht eine Grenze derselben, untheilbare Körperchen gebe. Die Atome haben nicht verschiedene Qualitäten, sondern sie unterscheiden sich von einander nur durch ihre Gestalt, Ordnung und Stellung, und da die Zahl der erscheinenden Dinge und ihre Verschiedenheit unendlich ist, sieht sich Demokrit genöthigt, auch eine unendliche Anzahl verschiedener Atome anzunehmen. Die Atome, obwohl ausgedehnt, sind so klein, daß man sie mit bloßem Auge nicht sehen kann; Demokrit vergleicht sie mit den Sonnenstäubchen, die man in einem Lichtstrahl, welcher in ein dunkles Zimmer fällt, sich bewegen sieht, sonst aber nicht erblickt. Aus der wechselnden Combination dieser Atome entsteht Alles, die Empedokleischen Elemente wie die organischen Körper und alle Verschiedenheit derselben beruht auf der verschiedenen Gestalt und Lage der

sie bildenden Stofftheilchen. Doch hat Demokrit nur bei Farbe- und Geschmacksverschiedenheiten den Versuch gemacht, diese, in allerdings willkürlicher Weise, auf Formverschiedenheiten zu reduciren. Er unterscheidet vier Hauptfarben: Weiß, Schwarz, Roth, Grün. Das Weiße besteht aus glatten, geraden und durchsichtigen Atomen, das Schwarze aus rauhen, unebnen und ungleichen, das Rothe wie das Feuer aus runden (daher röthet sich das Erhitzte) und das Grüne endlich aus einer Mischung des Körperlichen und Leeren, das heißt aus Atomen, die durch leeren Raum getrennt sind. Ganz ähnlich erklären sich die Unterschiede des Süßen, Salzigen, Bitteren, Sauren, Fettigen aus Gestalt und Größe der Atome, die sie bilden.

Die Atome können nicht gedacht werden ohne Annahme eines leeren Raumes, denn ohne den trennenden Raum wäre eine Vielheit der Dinge ebenso unmöglich wie die Bewegung; diese Annahme vertheidigt daher Demokrit auf's Entschiedenste. Der leere Raum ist unendlich und größer als die Materie der Welt; in ihm bewegen sich die Atome und zwar in doppelter Art. Eine Kreisbewegung kommt allen gemeinsam zu, außerdem aber auch noch eine Bewegung gegen einander, hervorgebracht durch den Stoß. Nach dem Grunde der Bewegung fragt Demokrit nicht weiter, sondern erklärt sie mit Empedokles für ein Werk der Nothwendigkeit; vielleicht lehrte er auch — wenigstens thaten es seine Nachfolger — daß diese letztere Bewegung durch die verschiedene Gestalt der Atome, welche verschiedene Verbindungen und Trennungen derselben bedingt, hervorgerufen werde.

Da die Anzahl der Atome unendlich ist, so giebt es auch unendlich viele Welten, die unsrer Erde theils ähnlich, theils unähnlich sind, mit und ohne Gestirne, theils noch werdend, theils vergehend von der verschiedensten Größe. Letztere ist ganz unwesentlich: ein einzelnes Atom kann eine Welt bilden.

Die Seele ist nach Demokrit aus unendlich feinen Atomen zusammengesetzt, sie wohnt in dem Leibe und theilt ihm Bewegung mit. Die Seelenatome sind kugelförmig gleich denen des Feuers; daher auch die Wärme des lebendigen Körpers. Seelen kommen allen Organismen zu; denn sie alle haben einen bestimmten Wärmegrad. Die flüchtige Seele des Menschen strebt beständig, ihren Körper zu verlassen; während des Lebens wird sie durch den einströmenden Athem daran verhindert, im Tode aber entweicht sie. Eigenthümlich ist die Lehre, welche Demokrit vom sinnlichen Erkennen aufstellt. Die Seele, sagt er, wird bewegt und diese Bewegungen der Seele sind Vorstellungen;

jedes Bewegende muß aber etwas Körperliches sein, mithin kommt alle Erkenntniß auf körperliche Berührung hinaus. Sie beruht auf dem Eindringen von körperlichen Bildern in die Seele. Von jedem sinnlich empfindbaren Dinge gehen nämlich Ausflüsse aus, sogenannte Idole (Bilder), dringen durch die Poren der Sinneswerkzeuge und theilen der Seele Abdrücke mit, die wir Erkennen nennen. Dieses Erkennen ist jedoch, wie es in der Natur der Sache liegt, sehr ungenau; denn einmal nehmen wir ja doch die Atome, das allein Wirkliche, gar nicht wahr und dann stellt sich uns auch die Oberfläche der Körper ganz anders dar, als sie ist: wir hören Töne, sehen Farben u. dgl. wo wir doch nur mathematische Gestalten erblicken sollten. Daher muß man bei Erforschung der Wahrheit sich nicht auf die Sinne verlassen, sondern nur das durch vernünftiges Denken Gefundene, auch wo es den Sinneswahrnehmungen widerspricht, für das Wahre halten.

Es liegt nahe, die Atomistik Demokrits mit den Grundsätzen der heutigen Naturwissenschaften zu vergleichen und in der That finden wir, daß die Atomenlehre, der unsre naturwissenschaftlichen Theorien in neuerer Zeit so glänzende Resultate verdanken, mit der des alten Abderiten fast völlig übereinstimmt. Nur darin unterscheiden sie sich, daß Demokrit seinen untheilbaren Körperchen nur mathematische Gestalt zugestehen will, während unsre Naturforscher mit Ausnahme einiger Physiker die verschiedene chemische Qualität festhalten; und ferner darin, daß Demokrit die Bewegung entweder ohne nähere Erklärung als Nothwendigkeit betrachtet, oder aus der Form der Atome erklärt, während sie unsre Naturwissenschaften aus der jedem Stoffe innewohnenden Kraft der Anziehung herleiten.

An und für sich würde es nun wohl kein besonderes Lob für den Philosophen sein, eine Hypothese über das Werden aufgestellt zu haben, die nach vielen Jahrhunderten von den exakten Wissenschaften als die richtige anerkannt wird; denn nicht sowohl die Aufstellung einer richtigen Hypothese erscheint als wissenschaftliche Leistung, als vielmehr die richtige Durchführung derselben und die sorgfältige Anwendung auf die Erscheinungen. Auch ist die Atomistik der Naturwissenschaften, obwohl fast genau mit der des Demokrit zusammentreffend, immerhin noch etwas ganz anderes, denn jene ist das Resultat unendlich vieler wissenschaftlicher Beobachtungen und Versuche, diese ein Ergebniß bloßer Speculation. Doch aber zeigt sowohl die Begründung als die Anwendung der atomistischen Hypothese den Demokrit als einen Mann von ebenso bedeutendem Scharfsinne als ausgebreiteter Gelehrsam-

keit, und seine Philosophie hat eine Ordnung und einen Zusammenhang, den wir bei den meisten Früheren vermissen. Wenn ihm daher von Seite solcher Philosophen, welche aus Abneigung gegen naturwissenschaftliche Forschungen in jeder atomistischen Theorie das gerade Gegentheil der Philosophie sehen, eine oberflächliche und verflachende Weltanschauung vorgeworfen wird, so ist das ebenso ungerechtfertigt, als wenn man seinen Charakter verdächtigt, weil er sagte, man müsse die Tugend üben, weil man dadurch Glückseligkeit erlange; eine Ansicht, die im Alterthume allgemein war und bis in die Neuzeit von vielen bedeutenden Denkern getheilt wurde, die sonst ganz anderen Richtungen angehören.

Im Gegentheil, die Lebensregeln, die uns vom Demokrit noch übrig sind, mit seiner Philosophie aber in keinem Zusammenhange stehen, zeigen uns nicht nur den welterfahrenen Mann, sondern auch einen sittlich ernsten Charakter. Wohl hält er ein ungetrübtes, kummerloses Leben für das größte irdische Glück; was er aber damit meint, ist nicht mißzuverstehen, wenn man hinzunimmt, daß er verlangt, daß nicht bloß die That, sondern auch der Wille frei sei von Unrecht, daß man nicht aus Furcht, sondern aus Pflichtgefühl das Rechte thue und sich vor sich selbst mehr schäme, als vor Andern; daß er das ganze Perserreich um eine einzige wissenschaftliche Entdeckung nicht nehmen wollte und mit dem ganzen Stolze des Geistes, welcher frei sein will, weil er denken muß, versichert: „Lieber arm sein in einem freien Staate, als reich an den Höfen" — ein beherzigenswerthes Wort für die Wissenschaft, welche leider so oft betteln geht zu den Thronen der Großen.

8. Diogenes und Archelaos.

Ein Zeitgenosse des Anaxagoras war Diogenes von Apollonia auf der Insel Kreta; in seinen Lehren zeigt sich jedoch schon der herannahende Verfall des philosophischen Denkens. Denn er stellte nicht ein neues selbständiges System auf, arbeitete auch nicht am Ausbau eines andern, sondern er setzte sich aus denen der Früheren ganz willkürlich eins zusammen; Diogenes ist der erste Eklektiker. Mit Anaxagoras theilt er die Ansicht, daß ein vernünftiger Geist das All müsse geordnet haben, auch hält er mit ihm den Geist für das Leichteste und Feinste; aber er betrachtet ihn nicht als etwas anderes, wie die materiellen Substanzen, sondern er erklärt ihn mit Anaxi-

menes für Luft, weil diese ja das Feinste sei, Alles durchdringe, mithin auch Alles erkennen müsse, und weil die Luft doch das Lebensprincip für alle Wesen sei. Die Luft, unter der Diogenes jedoch nicht die atmosphärische Luft, sondern den Aether versteht, ist aber auch zugleich der Urstoff der Welt. Einem solchen gemeinsamen Urstoffe müssen alle Dinge ihr Dasein verdanken, da sie ja sonst nicht aufeinander wirken und nicht auseinander entstehen könnten (wie die Pflanzen aus der Erde). Durch Verdichtung und Verdünnung des Urstoffes entstehen die 4 Elemente, aus diesen unsre Erde und alle ihre Geschöpfe. Die Sonne bildete sich aus den leichtesten Stoffen, die nach oben stiegen und sich entzündeten. Die Gestirne aber sind die Athmungswerkzeuge, durch welche das Weltall die Lebensluft einsaugt. Natürlich steht diese letztere Anschauung, welche die Welt als ein lebendes Wesen der Lebensluft gegenüber stellt mit der Erklärung der Welt aus einem Urstoffe nicht im Einklang. Die Seele der Menschen und Thiere besteht aus warmer Luft; zwar ist sie nicht so warm wie die der Sonne, aber doch wärmer als alles auf Erden; daher kommt die Lebenswärme des thierischen Körpers, von deren verschiedenen Graden auch die Verschiedenheit der mannichfaltigen Organismen beruht.

Es scheint unnöthig, das System des Diogenes weiter auszuführen, sein zusammenhangsloser, eklektischer Charakter liegt zu Tage.

Wie Diogenes, ging auch Archelaos, der um dieselbe Zeit in Athen lebte, von der Lehre des Anaxagoras aus. Auch er dachte sich den Geist als Athem oder Luft, behielt aber im Unterschiede von Diogenes die Homöomerieen bei und bemühte sich besonders über das Werden der Erde und der organischen Wesen eine richtige Ansicht aufzustellen, doch erscheint diese ebenso sehr wie die Lehre des Diogenes als ein Gemisch von einzelnen Sätzen früherer Philosophen. Zuerst bildeten sich nach Archelaos aus den Ursaamen Feuer und Wasser, durch den Einfluß der Wärme aber gerann das Wasser, wurde immer fester und bildete so zuletzt die Erde, durch die Bewegung des Wassers aber entstand die Luft der Atmosphäre, die etwas anderes ist, als die ätherische Luft des Geistes. Unter dem Einflusse der Wärme auf die noch feuchte, schlammige Erde entstanden die Thiere; zwar waren diese sogleich von sehr mannichfaltiger Art, hatten aber alle dieselbe Nahrung. Sie lebten nämlich vom Schlamme, aus dem sie entstanden waren und mit dem sie die Erde wie mit Muttermilch aufzog. Anfangs starben sie bald, doch bildeten sich immer neue und vollkom-

menere Wesen, die dann durch die Erzeugung die Möglichkeit des Fortbestehens erhielten. Die Menschen aber, die ebenso wie die Thiere entstanden waren, sonderten sich von diesen, wählten Herrscher, ordneten Gesetze, erfanden Künste, gründeten Städte und was sonst zum menschlichen Leben gehört. Doch unterscheiden sich die Menschen von den Thieren nicht durch den Geist, denn dieser ist allen Geschöpfen gemeinsam.

Es wird ferner von Archelaos erzählt, daß er über das Böse und Gute geredet und den Grundsatz aufgestellt habe, das Böse und Gute sei nicht von Natur, sondern durch Uebereinkunft des Menschen verschieden. Wir wissen nicht, auf welche Weise Archelaos diesen Satz begründet und ausgeführt habe, er trägt aber schon ganz den Charakter der Verfallszeit des ersten philosophischen Denkens, der Sophistik, deren Eigenthümlichkeit es ist, alle Gesetze, die des Erkennens wie die des Handelns vom Belieben der Einzelnen abhängig zu machen. Werfen wir auf diese Richtung, den Schluß dieser Periode, noch einen kurzen Blick.

9. Die Sophistik.

Das geistige Leben der Griechen in der Periode der Sophisten bietet uns eine Erscheinung, die sich wohl im Leben jedes geistig strebenden und fortschreitenden Menschen wiederholt. Wenn die Zeit gekommen ist, wo der Mensch trotz aller Mühe sein Herz dem Zweifel nicht länger verschließen kann, wenn er alte, lieb gewordene Vorstellungen und Ansichten aufzugeben sich genöthigt sieht, dann kommt er leicht dazu auch das für Trug und Irrthum zu halten, an dessen Richtigkeit er noch keinen Grund hatte zu zweifeln, das Wahre mit dem Falschen über Bord zu werfen und entweder im Verdruß über das Verlorene oder in dem Uebermuthe sich über das Alte hinweggesetzt zu haben, leichtsinnig zu bezweifeln, ob es überhaupt für den Menschen eine Wahrheit gebe. So auch in der Geschichte des Denkens. Durch die Philosophie war der Geist aus seiner Ruhe aufgeschreckt und der Zweifel in das Denken hineingeworfen worden; Begriffe, an denen der Unbefangene niemals Anstoß genommen hätte, wie das Sein, Werden, der Raum, die Bewegung wurden bestritten und angezweifelt, und es stellte sich heraus, daß man ebenso gut gegen, als für ihre Richtigkeit sprechen könne; das Zeugniß der Sinne aber, das doch dem natürlichen Menschen die höchste Beweiskraft hat, wurde für trüglich erklärt.

Rechnet man dazu noch den theils durch die Lehren verschiedener Philosophen, theils durch die veränderten Sitten mehr und mehr hereinbrechenden Abfall von der Religion, so wird man es natürlich finden, daß eine philosophische Richtung sich ausbildete, deren letztes Ziel ein völliger Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntniß und eine Mißachtung der Tugend und alles höheren geistigen Strebens sein mußte. Diese Richtung vertrat nun aber nicht ein einzelner Mann, sondern eine sehr große Anzahl in ihren wissenschaftlichen Ansichten oft ganz verschiedener Männer, die man mit dem gemeinsamen Namen Sophisten bezeichnet. Die Bestrebungen derselben bezogen sich jedoch nicht ausschließlich, ja nicht einmal größtentheils auf die Philosophie, vielmehr reisten die Sophisten in den Städten umher und lehrten den Söhnen der Reichen für bedeutenden Lohn allerlei zur feinen Bildung gehörige Künste und Wissenschaften, Musik, Grammatik, Mathematik, Astronomie, Physik, Staatswissenschaften und vor allem Redekunst, und sehr oft sind auch ihre philosophischen Untersuchungen nichts mehr und nichts weniger als rednerische Uebungen. Wenn durchaus auch nicht in Abrede zu stellen ist, daß durch diese Männer, die oft bedeutende Gelehrsamkeit besaßen, für Verbreitung allgemeiner Bildung unter den Griechen außerordentlich viel geschehen ist, so ist doch auch nicht zu verkennen, daß ihnen nicht nur der Ernst der Wissenschaft, sondern auch der Ernst des Charakters großentheils völlig abgeht, und daß sie daher auf das sittliche Leben der Griechen einen oft sehr verderblichen Einfluß geübt, die Wissenschaft selbst aber wenig gefördert haben.

Gemeinsame Ansichten der Sophisten lassen sich unter diesen Umständen natürlich nicht geben; ausgehend von irgend einem früheren System, bekämpfen sie bald diese, bald jene der herrschenden Vorstellungen, gewöhnlich ohne selbst eine positive Ansicht aufzustellen. Die bedeutendsten unter den Sophisten sind Protagoras und Gorgias.

Protagoras aus Abdera blühte ums Jahr 440. Er lehrte in Sicilien und Athen, wurde aber in dieser Stadt wegen eines Buches über die Götter der Gottlosigkeit angeklagt, vertrieben, und sein Buch verbrannt. Dieses letztere begann mit den Worten: „Von den Göttern kann ich nicht wissen ob sie sind, oder ob sie nicht sind: denn Vieles hindert uns, das zu wissen, sowohl die Unklarheit der Sache, als die Kürze des menschlichen Lebens.“

Seine Lehre über die Erkenntniß, die er in einer Schrift von dem Wissen und Nichtwissen niedergelegt hat, geht von der Herakliteischen Ansicht aus, daß alle Dinge in einem ewigen Flusse sich befin-

den, damit verbindet er die Demokritische Behauptung, daß das Erkennen des Menschen auf einer Berührung der Seele mit sinnlichen Dingen beruhe. Da nun das Sinnliche stets wechselt, so ist eine dauernde Erkenntniß nicht möglich, und da die Menschen ohnehin untereinander verschieden sind, so ist das Zusammenwirken der Seele und der Außenwelt, woraus die Wahrnehmung entsteht, beim Einen etwas ganz anderes als beim Andern, Jeder nimmt etwas Anderes, Jeder auch auf eine besondere Weise wahr, also ist die Erkenntniß nicht etwas allgemein Gültiges, Objectives, sondern hat bloß für den Einzelnen Gültigkeit, ist rein subjectiv. Daher heißt der bekannte Grundsatz des Protagoras: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind. Irrthum und Wahrheit, Streit und Ueberzeugung ist daher unmöglich, und die Belehrungen, die Protagoras gab, sollten nach seiner Versicherung auch nicht sowohl Mittheilung der Wahrheit bezwecken, als Besserung der Natur des Menschen, damit ihm gute Gedanken entstünden — freilich, wie konnte er wissen, was gute Gedanken seien?

Gorgias aus Leontinum kam im Jahre 426 nach Athen und erregte Aufsehen durch seinen wunderlichen Vortrag, der sich stets auf pomphafte Weise in Gegensätzen bewegte und durch die großprahlerische Weise seines Auftretens. Schon aus dem Titel seiner Schrift erkennen wir seine Richtung; dieser lautete: Vom Nichtseienden oder von der Natur. Er wollte darin beweisen, 1) daß überhaupt Nichts sei, 2) daß wenn etwas sei, es nicht erkennbar und 3) wenn erkennbar, nicht mittheilbar sei. Diese Beweise lehnen sich natürlich an die der Eleaten, besonders des Zeno, sind aber schwach und werthlos.

Noch weiter als diese beiden gingen viele andere Sophisten in ihrem unwissenschaftlichen Verfahren und ihrem Nihilismus; sie bekämpften Gesetz und Religion in der rücksichtslosesten Weise, Kritias (das verhaßte Haupt der 30 Tyrannen) sagte ganz offen, die Götter seien eine Erfindung schlauer Menschen, die das Volk damit bethören wollten, und Kallikles und Trasymachos proklamirten eben so offen das Faustrecht als höchsten moralischen Grundsatz. Nur der um Sprachwissenschaften sehr verdiente Prodikos aus Keos hat einen achtungswerthen Charakter und wird nicht mit Unrecht als Vorläufer des Sokrates betrachtet.

10. Rückblick.

Werfen wir auf die philosophischen Bestrebungen dieses ersten Zeitraumes einen kurzen Rückblick, so sehen wir, wie sie wesentlich nur darauf ausgingen, die Entstehung der Welt und den Zusammenhang der Naturerscheinungen zu erklären. Denn was die Philosophen der vorsokratischen Zeit über Tugend und Pflicht sagen, beschränkt sich auf einige allgemeine Aussprüche, welche Resultate praktischer Lebensweisheit sind, mit ihrer Philosophie aber in gar keinem Zusammenhange stehen, und wenn sie vom menschlichen Geiste und Erkennen reden, so pflegen sie darüber nicht, als über die Quellen alles Wissens Untersuchungen anzustellen, sondern sie betrachten den Geist in einer Reihe mit den sinnlichen Dingen; und zwar nicht, wie unsre heutigen Materialisten, deßwegen, weil sie erkannt hätten, wie innig psychische und somatische Erscheinungen zusammenhängen, sondern weil der Gegensatz zwischen Seele und Leib ihnen noch nicht klar geworden war. Bei diesen Forschungen über das Wesen der Natur ist zu unterscheiden zwischen dem Philosophischen und Naturwissenschaftlichen, das heißt dem, was sie über die allgemeinen Gesetze, die allen Naturerscheinungen zu Grunde liegen, über Möglichkeit und die Art und Weise des Werdens und über die Erkennbarkeit der einzelnen Dinge gelehrt haben und dem, was sie zur Erklärung einzelner Naturerscheinungen vorbrachten.

Was das erstere anbetrifft, so bietet uns hier die Geschichte der Philosophie einen raschen und entschiedenen Fortschritt im Denken. Die ältesten Jonier leiteten die Welt aus einem Urstoffe her, den Thales als das Wasser bestimmte, ohne jedoch zu erklären, wie aus dem Wasser die Welt entstehe. Sein Nachfolger Anaximander bestimmte den Urstoff nur im Allgemeinen als die Materie, und nahm an, daß durch die ihr innewohnende Bewegung die Gegensätze des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trocknen sich aussonderten; ließ das Wie? dieser Aussonderung aber auch unerklärt. Der letzte der Jonier Anaximenes bezeichnet die Luft als Urstoff und erklärt die Veränderungen desselben als Verdichtung und Verdünnung. Während so die Jonier nur vom Stoffe als dem allein Wahren redeten, entdeckten die Pythagoräer, daß es Gesetze gebe, welche über der Materie walten, und zwar dieselben Gesetze, welche der Mathematik und Arithmetik zu Grunde liegen; sie erkannten die Anwendbarkeit mathematischer Sätze in der Astronomie und Musik, und ahnten die Geltung

derselben in andern Gebieten des Wissens, eine Ahnung, die sich in dem barocken Satze: Alles ist Zahl, ausspricht. Gleichzeitig richtete die eleatische Schule, ausgehend von der Opposition gegen den griechischen Polytheismus ihr Nachdenken auf den Begriff des Werdens. Die Eleaten sprachen zuerst den Grundsatz aus: Aus dem Nichts kann nicht ein Etwas werden. Da sie nun aber dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach das Werden als einen Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein ansahen, leugneten sie die Möglichkeit des Werdens gänzlich und ebenso die Realität des leeren Raumes, der ja als ein Nichts doch nicht existiren könne und damit auch die erfahrungsmäßige Vielheit der Dinge. Um diese aller Erfahrung widersprechende Lehre zu bekräftigen, zeigte Zeno, wie die unendliche Theilbarkeit der Dinge, die Bewegung und andre aus der gewöhnlichen Sinnesanschauung stammende Begriffe uns nothwendig ebenfalls in Widersprüche verwickeln müßten. Bis hierher hat das Denken folgende, besonders für die Naturwissenschaften grundlegende Sätze gewonnen: 1. Allem Sein liegt eine Materie zu Grunde. 2. Die Verwandlung dieser Materie unterliegt bestimmten Gesetzen. 3. Aus dem Nichts kann niemals Etwas entstehen.

Die Widersprüche der Eleaten sucht nun Heraklit zu lösen, indem er zeigt, wie das Werden nicht die Entstehung eines neuen Seins ist, sondern wie es eigentlich gar kein dauerndes Sein giebt, vielmehr alle Dinge in ewigem Werden sich befinden. Dieses Werden ist ihm die Verwandlung einer feinen Materie, die er Feuer nennt, in Wasser und Erde und die Rückbildung dieser Stoffe in jenes Feuerelement. War hiermit wieder ein wichtiger Satz für die Naturphilosophie gewonnen, nämlich daß alle Dinge in ewiger Veränderung sind, so blieb doch der Grund, warum überhaupt eine Veränderung eintrete, völlig dunkel. Zur Erklärung derselben nahm Empedokles vier Elemente an, nannte das Werden eine Mischung dieser Elemente, hervorgerufen durch die zwei entgegengesetzten Kräfte der Liebe und des Hasses oder der Anziehung und Abstoßung. Diese beiden Kräfte waren jedoch nur als über den Dingen waltende Mächte aufgestellt, nicht als unwandelbare Eigenschaften des Stoffes; daher wurden sie auch von den Nachfolgern des Empedokles nicht festgehalten. Ebenso mußte es als höchst merkwürdig erscheinen, wie aus der Mischung von nur vier Elementen die unendliche Mannichfaltigkeit der organischen Welt entstehen könne. Daher sah sich Anaxagoras zu der Annahme genöthigt, daß es eine unendliche Anzahl von unendlich kleinen Ursaamen gebe, die an Qualität verschieden, und aus deren

ursprünglicher Mischung die Dinge durch Bewegung entstanden seien, indem das Gleiche sich zum Gleichen gesellte. Der Grund der Bewegung aber war der vernünftige, ordnende Geist. Doch war damit die Bildung der Welt aus dem Einfachen nicht erklärt, da die Homöomerieen des Anaxagoras zusammengesetzt sind, ja sogar Theilchen der organischen Körper unter denselben aufgeführt werden. Daher erscheint es als ein Fortschritt, daß Demokrit Atome annahm, d. h. wirklich einfache Körperchen, durch deren Bewegung im leeren Raume und der daraus hervorgehenden Mischung die ganze ewig sich verändernde Welt entstanden ist. Die Bewegung selbst erklärt Demokrit, wenigstens sofern sie sich auf das Ganze der Welt bezieht, einfach für nothwendig, ohne sie wie Anaxagoras aus der Thätigkeit eines vernünftigen Geistes abzuleiten. Doch ist der Unterschied beider Systeme hierin nicht so groß, wie es scheint, da ja Anaxagoras den Geist auch nur als letzte Ursache der Bewegung gelten läßt, nicht als Grund einzelner Veränderungen. Es fehlt der Philosophie des Anaxagoras, gerade so gut wie den andern vor Sokrates, ein Begriff, von dem wir bei der Betrachtung der Natur immer auszugehen pflegen, der Begriff der Zweckmäßigkeit, ein Begriff, dessen Anwendung den Glauben voraussetzt, daß die Welt unter dem Einflusse eines Denkens entstanden sei und sich verändere, das dem unsrigen wesentlich gleiche. Hierin ist der Unterschied der modernen und jener ältesten Naturanschauung wesentlich begründet.

Was nun das eigentlich Naturwissenschaftliche in den alten Philosophieen, ihre Erklärung einzelner Naturgegenstände und Erscheinungen anbetrifft, so stehen diese mit dem Systeme oft nur in sehr losem, oft auch in gar keinem Zusammenhange. Sie sind ein Gemisch von Wahrem und Falschem, Sinnreichem und Absurdem, wie das bei der noch gänzlich mangelnden ruhigen Beobachtung natürlich war.

Während einige Theorieen nach unsern Begriffen geradezu unsinnig erscheinen, wie z. B. die Erklärung der Gestirne für feurige Steine oder für die Athmungswerkzeuge der Welt, die Ableitung der Elemente aus den regulären Körpern, die Entstehung der Erde aus geronnenem Wasser, die Bildung der organischen Körper durch Zusammenfügung einzelner im Schlamme geborener Glieder u. dgl., begegnen wir auf der andern Seite oft ganz richtigen Anschauungen über die Gestalt und Bewegung der Erde, die Natur der Gestirne und den fortschreitenden Prozeß geologischer Bildungen. Doch haben auch dergleichen völlig richtige Behauptungen nicht den Werth wie die gleich-

lautenden Lehren unserer Naturwissenschaften, da jene bloße Hypothesen sind, oft ohne vernünftigen Grund und daher nicht wahrscheinlicher als ihr Gegentheil, während diese, die Resultate langer Beobachtungen und mühsamer Forschungen, der Controle der Erfahrung sich ebenso sehr unterwerfen, wie der des vernünftigen Denkens.

B. Sokrates, Plato und Aristoteles.

Die Periode der griechischen Philosophie, welche durch diese drei Namen bezeichnet ist, befaßt den Zeitraum vom ersten Auftreten des Sokrates, etwa um 430 v. Chr. bis zum Tode des Aristoteles 322 v. Chr. Sie ist die Glanzperiode der alten Philosophie, ihre Leistungen sind nicht nur viel bedeutender als die aller früheren Philosophen zusammen umfaßt, sondern auch beinahe zwei Jahrtausende hindurch ist das philosophische Denken nicht wesentlich über sie hinausgegangen. An Inhalt unendlich reicher als die vorsokratische Zeit, beschränkt sie sich nicht auf physikalische Untersuchungen, sondern zieht alles heran, was in den Bereich der philosophischen Speculation gehört, Logik, Ethik, Psychologie und Anthropologie, Rechts- und Staatsphilosophie; doch findet sich eine klare, bewußte Sonderung der einzelnen philosophischen Disciplinen erst bei Aristoteles.

1. Sokrates.

Die gänzliche Umgestaltung der alten Philosophie knüpft sich an Sokrates, den bekanntesten aller griechischen Weisen; doch war es eigentlich weniger seine Lehre, welche diesen mächtigen Einfluß äußerte, als vielmehr seine ganze Persönlichkeit und die Art seines Wirkens. Ausführlicher, als wir es bisher gethan haben und ferner thun werden, müssen wir daher das Leben dieses eigenthümlichen Mannes betrachten.

Sokrates war geboren im Jahre 469 v. Chr., der Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phänarete. Von seinem Vater war er anfänglich zum Erlernen der Bildhauerkunst bestimmt und es soll ihm an dem nöthigen Talente hierzu nicht gefehlt haben; aber sein philosophischer Trieb, die Sehnsucht, das Wahre und Gute zu erkennen, bewog ihn, die Kunst der Plastik zu verlassen und

einer andern höheren Kunst sich zuzuwenden, welche dem, der in der Verwirklichung des Tugendideals das höchste Ziel der Menschheit sah, als die beste und edelste erscheinen mußte, der Kunst, Andre zum Guten zu erziehen.

Die Unterweisung strebsamer Jünglinge in der Tugend hatte sich Sokrates zur Lebensaufgabe gemacht; dabei befolgte er eine eigenthümliche Methode. Er hat kein Wort über seine Ansichten geschrieben, sondern beschränkte sich ganz auf mündliche Belehrungen; diese aber gab er nicht, wie die Sophisten, bloß den Söhnen der Reichen, sondern Jedem, der ihn hören wollte. Vom frühen Morgen an sah man ihn auf dem Markte, in den Gymnasien und auf andern öffentlichen Plätzen, stets von einem Kreise von Zuhörern, oft aus den höchsten Ständen, umgeben, mit denen er sich unterredete. Nichts, was irgend welche menschlichen Verhältnisse betraf, war von diesen Unterredungen ausgeschlossen; über die gewöhnlichsten Handwerke und ihre Kunstgriffe redete er ebensowohl, wie über die Staatskunst und die Lehre vom Schönen und Guten. Nur eins pflegte er sehr selten zu berühren, physikalische Fragen; diese hielt er zu hoch für menschliche Fassungskraft und hatte auch wohl, da sein ganzes Streben auf Selbsterkenntniß gerichtet war, wenig Interesse dafür; ja er pflegte nicht einmal spazieren zu gehen, da man von Gegenden und Bäumen nichts lernen könne. Bei seinen Unterredungen ging Sokrates stets vom Allbekannten und Trivialen aus, jeden Schmuck der Rede verschmähend, galt es ihm nur um Erforschung der Wahrheit. Diese erklärte er nicht selbst zu besitzen, sondern er sagte, er habe von seiner Mutter die Hebammenkunst (Mäeutik) erlernt, die Kunst, durch Fragen nach und nach aus Andern die Wahrheit hervorzulocken und ächte Geistesgeburten von den falschen zu unterscheiden. Als eine dem Sokrates eigenthümliche Ironie erschien diese Methode des Fragens den Sophisten und andern auf ihr Wissen stolzen, von ihrer Erkenntniß der Wahrheit fest überzeugten Leuten gegenüber. Da gab sich Sokrates für völlig unwissend, bat um Belehrung und überzeugte durch fortgesetztes Fragen den Belehrenden von seiner eigenen Unwissenheit.

Wenn Jemand, wie es Sokrates that, sein ganzes Leben einem ethischen Zwecke widmet, so läßt sich voraussetzen, daß er einen ungewöhnlich hochstehenden Character besitzt, und in der That gilt dies in vollem Maße von unserm Philosophen.

Ausdauernd und unermüdlich in seinem Streben nach Wahrheit, von tadelloser Sittenreinheit und tief innerlicher Frömmigkeit, zeigte

er sich im Staatsleben als ein guter Bürger, als unerschrockner Soldat im Kriege, und immerdar als muthvoller unerschütterlicher Kämpfer für das Rechte. Er war, wie sein Schüler Xenophon von ihm sagt, so fromm, daß er Nichts ohne den Rath der Götter that, so gerecht, daß er nie Jemanden auch nur im Geringsten verletzte, so Herr seiner selbst, daß er nie das Angenehme statt des Guten wählte, so verständig, daß er in seiner Entscheidung über das Bessere und Schlechtere nie fehlging.

Doch muß man den Sokrates nicht, wie das eine Zeitlang üblich war, nur so als abstraktes Tugendideal betrachten. Er war in seinen Tugenden wie in seinen Schwächen der ächte Sohn seines Volkes. Nach der den Hellenen eigenthümlichen Anschauung empfahl er, an Liebe die Freunde, an Haß die Feinde zu übertreffen, sein Umgang mit schönen Jünglingen hatte, wenn auch bloß äußerlich, ganz den Anschein der bei den Griechen gewöhnlichen Liebesverhältnisse zwischen jüngeren und älteren Personen des gleichen Geschlechtes und, obwohl von seltener Mäßigkeit im Genusse, scheute sich doch Sokrates nicht, wenn es die Gelegenheit gab, beim Gastmahle Alle niederzutrinken. Auch manche komische Züge gehören dazu, das Bild dieses merkwürdigen Mannes zu vervollständigen. Schon sein Körper war sehr auffallend, er hatte eine aufgestülpte Nase, hervorstehende Augen, einen kahlen Schädel und dicken Bauch; dazu kam sein ärmlicher Aufzug, seine wunderliche Haltung, die Angewohnheit häufig plötzlich stehen zu bleiben, um über irgend einen in ihm auftauchenden Gedanken nachzusinnen. Das Alles mußte dem griechischen Volke noch wunderbarer, als uns erscheinen; da dieses, mit so reichem Gefühle für das Ebenmaß der sinnlichen Erscheinung ausgestattet, fast nicht anders denken konnte, als daß eine schöne Seele auch in einem schönen Körper wohnen müsse. Stellt man sich nun freilich die komische Figur vor, die Sokrates mag abgegeben haben, wenn er, wie das nach seiner Erzählung in Xenophons Gastmahl, seine Gewohnheit war, zu Hause ganz allein einen Tanz aufführte, des körperlichen Wohlseins wegen, eine Leibesübung, die vielleicht von seiner Gemahlin Xanthippe, mit der er ja bekanntlich nicht in den glücklichsten Verhältnissen lebte, auf unfreundliche Weise gestört wurde, so finden wir es ganz natürlich, daß bei dieser Erzählung alle Gäste in ein Gelächter ausbrachen.

Ebenso könnte man sich nicht darüber wundern, daß der Lustspieldichter Aristophanes eine so auffallende Persönlichkeit zum Gegenstande seines Spottes machte, wenn sich dieser Spott nur auf die ko-

mische Seite in Sokrates' Charakter bezöge; aber das muß im höchsten Grade befremden, daß Aristophanes dem Sokrates in dem Lustspiele „die Wolken" die Rolle eines ganz gemeinen, in jeder Beziehung verachtenswerthen Sophisten beilegt. Es beweist dies, wie sich der sonst so feine Beobachter der Menschen verblenden ließ von seiner Begeisterung für altgriechische Sittlichkeit, nach welcher es keine andre Tugend gab, als ohne alle Reflexion, ohne alle Rücksicht auf die eigne Ueberzeugung den Gesetzen des Staates gehorsam zu sein und als deren Gegner er den Sokrates eben so gut wie die Sophisten betrachtete. Aristophanes wollte jenen alten Zustand unbedingter Unterwerfung unter das Allgemeine zurückführen, aber er bedachte nicht, daß wenn einmal in einem Volke der Gedanke erwacht ist, daß die innerste Ueberzeugung für Jeden Gesetz sein muß, es kein andres Mittel zur Hebung der Sittlichkeit giebt, als daß jeder Einzelne zu der Einsicht geführt wird, daß das höchste Glück und Ziel des Menschen in der Sittlichkeit bestehe. Dahin ging das Streben des Sokrates, dafür ertrug er die Mißachtung seiner Zeit, dafür ist er gestorben.

Im Jahre 399 v. Chr., als man in Athen nach Vertreibung der 30 Tyrannen die letzten fruchtlosen Versuche machte, die alten Zustände in jeder Weise wieder herzustellen, wurde auch Sokrates von drei ganz unbedeutenden Männern angeklagt, weil er Verachtung der Volksgötter lehre, und die Jugend verderbe. Der erste Punkt gründete sich auf eine noch nicht erwähnte Eigenthümlichkeit des Sokrates. Er behauptete nämlich, daß ein Dämon, worunter er wohl bloß eine innere Ahnungsstimme verstand, ihm in wichtigen Fragen sage, was er zu thun und zu lassen habe, ja sogar ihn die Zukunft voraus sehen lasse. Daß in einer solchen Ueberzeugung vom unmittelbaren Zusammenhang mit der Gottheit, die wir bei vielen Menschen finden, die eine große Sendung in der Geschichte haben, kein Frevel gegen die Religion lag, versteht sich von selbst und rechnen wir dazu noch die vielen Züge althergebrachter Frömmigkeit, die vom Sokrates überliefert sind, so muß die Anklage auch dem, welcher in der Polemik gegen den Volksglauben ein Verbrechen sieht, höchst ungerechtfertigt erscheinen. Ebenso stand es mit der zweiten Anklage; es war nur der, theilweise wohl gerechtfertigte, Widerwille gegen die sophistische Erziehungsweise, der sie gegen den Sokrates erhob und als Beweis, daß der Unterricht dieses Mannes gefährliche Folgen habe, mußte es dienen, daß zwei Männer, die den Athenern viel Unheil zugefügt hatten, der verachtungswerthe Kritias, das Haupt der 30 Tyrannen, und der verwegene, übermüthige Demagoge

Alkibiades Schüler des Sokrates gewesen waren, obwohl natürlich Niemand beweisen konnte, daß sie von ihrem Lehrer schlechte Grundsätze überkommen hätten. Daß aber Sokrates auf diese falsche Anklage hin verdammt wurde, hatte großentheils seinen Grund darin, daß er sich bei den Athenern überhaupt sehr mißliebig gemacht hatte dadurch, daß er sich ganz gegen athenische Sitte und, man muß zugeben, auch gegen das athenische Rechtsgefühl vom Staatsleben fast völlig zurückzog, und daß er auch ganz offen die demokratischen Institutionen der Athener, namentlich die Besetzung der Aemter durchs Loos, tadelte und den aristokratischen spartanischen Einrichtungen den Vorzug gab. Dazu kam noch das ganz ungewöhnliche Auftreten des Sokrates bei seiner Vertheidigung.

Das souveräne Volk Athens war gewohnt, daß die Angeklagten unter Schmeicheln und Klagen um Gnade baten, Sokrates, im stolzen Bewußtsein seiner Unschuld, erklärte, er vertheidige sich überhaupt bloß, weil das Gesetz es so gebiete, seine Vertheidigungsrede aber war eine bittere Anklage gegen das Volk und die Richter. So wurde er für schuldig erkannt, doch nur mit einer Majorität von 85 gegen 80 Stimmen und auch das Todesurtheil, das darauf über ihn verhängt wurde, wäre gemildert worden, wenn nicht abermals das stolze Auftreten des Verurtheilten die Athener verdrossen hätte. Es war nämlich in Athen Sitte, daß, nachdem von den Richtern das Strafmaß festgesetzt war, die Verurtheilten selbst auf ein niedrigeres, also hier etwa eine Geldstrafe, antrugen, „sich abschätzten," wie man es nannte. Sokrates aber, in der Meinung, daß eine solche Abschätzung einem Schuldbekenntnisse gleichkomme, erklärte, er verdiene die öffentliche Speisung im Prytaneum, eine der höchsten Ehrenbezeigungen. Darüber erbittert verurtheilten ihn alle Richter zum Tode. Mit der größten Unerschrockenheit hörte der Weise das Urtheil, hielt noch eine kurze Anrede an die Richter, in der er zeigte, wie wenig schrecklich für ihn der Tod sei und schloß mit den Worten: Nun ist es Zeit zu gehen, für mich, um zu sterben, für euch, um weiter zu leben; was aber von beiden das Bessere sei, ist Niemanden bekannt, als nur allein der Gottheit.

Wegen des Festes der Theorieen, das gerade gefeiert wurde und bei dem jede Hinrichtung verboten war, blieb Sokrates noch 30 Tage im Gefängnisse. Umsonst versuchte sein reicher Freund Kriton, der für ihn die Bürgschaft übernommen hatte, ihn zur Flucht zu bewegen; er zog den Tod vor, um dem Gesetze nicht ungehorsam zu werden.

Die letzten Tage verbrachte er im Gespräche mit seinen Freunden; er ermahnte sie, seinen Lehren zu folgen und ihm so den schönsten Dank zu sagen. Das versprach Kriton im Namen Aller und mit der Gewißheit, daß der Tod nur eine Genesung zu einem besseren Leben sei und mit jener Sehnsucht nach dem Sterben, die Plato als das wahre Wesen des Philosophen schildert, trank Sokrates den Schierlingsbecher aus und starb ruhig und heiter wie er gelebt hatte.

Fragen wir nun endlich, worin denn die Philosophie dieses außerordentlichen, auf seine Zeit so unendlich einflußreichen Mannes bestanden habe, so stellen sich einer sicheren Antwort erhebliche Schwierigkeiten in den Weg. Einmal hat Sokrates, wie schon erwähnt, nichts Schriftliches hinterlassen, ein wissenschaftlich durchdachtes System, eine zusammenhängende Lehre vom Wissen besaß er auch wohl überhaupt nicht; denn in diesem Sinne ist sicherlich sein oft wiederholter Ausspruch: „Ich weiß, daß ich Nichts weiß" zu verstehen. Ferner lag es auch im Charakter seiner meist auf unmittelbare praktische Belehrung abzielenden Vorträge, daß darin eine wissenschaftliche Gedankenentwickelung nicht möglich war und endlich erscheint es schwierig aus den Berichten der beiden Männer, welche uns das Wirken des Sokrates geschildert haben, des Xenophon und Plato, ein sicheres Verständniß der sokratischen Philosophie zu gewinnen. Nicht als ob der schriftstellerische Charakter dieser Männer verdächtig wäre, nein es sind Schüler eines solchen Lehrers würdig, Xenophon hochberühmt als Geschichtschreiber, Feldherr und Staatsmann; Plato der geniale Vollender der Sokratischen Philosophie; aber Xenophon schildert in seinen Memoiren des Sokrates, die einen rein apologetischen Zweck haben, seinen Lehrer nur als den moralisch tadellosen Charakter, ohne Interesse, vielleicht auch ohne rechtes Verständniß für seine philosophischen Anschauungen; Plato dagegen benutzt die Person des Sokrates, des gefeierten Meisters, zum Träger seiner eignen Ideen; was Xenophon zu wenig sagt, sagt Plato zu viel, die Schilderung des ersteren ist durchaus treu, aber nicht ausreichend, die des letzteren lehrt die Bedeutung des Sokrates begreifen, aber sie hat viele fremde Züge. Es sind daher nur wenige Sätze der Sokratischen Philosophie, die wir mit Sicherheit als ausgesprochene Meinung des Sokrates betrachten können.

Wir haben früher gesehen, daß die zu fast allgemeiner Herrschaft gelangten sophistischen Ansichten alle mehr oder weniger den Satz des Protagoras vertraten, daß der Mensch das Maß aller

Dinge sei, d. h. daß es kein allgemein gültiges Erkennen, sondern nur eine subjective Meinung gäbe. Man hatte nämlich bei dem Bestreben, eine richtige Welterklärung zu geben, gefunden, daß die Ergebnisse der Erfahrung nicht als das unbedingt Gewisse zu betrachten seien, daß die Fragen, auf deren Lösung es hier vor allem ankommt: was das Werden und Vergehen, was Veränderung und Bewegung eigentlich bedeuten, nicht durch Naturbetrachtung, sondern nur durch vernünftiges Nachdenken zu beantworten seien, daß mit einem Worte, der Geist des Menschen Herr sei über die Natur. Diese Hochachtung vor dem Denken und Wissen theilt Sokrates; er lehrt aber, daß der sittliche Werth des Menschen, die Tugend und mit ihr die Glückseligkeit von dem Wissen abhängen. Was die Sophisten zur unsittlichen Hinwegsetzung über alles Heilige führte, das wurde dem Sokrates der Grund zur Tugend. Sokrates suchte, getreu dem Worte das über dem Tempel zu Delphi stand: „Erkenne dich selbst" stets wahre Selbsterkenntniß, und ächte Kenntniß des Menschen ist ein sicherer Wegweiser zur Tugend.

Sokrates hielt nun, und das ist der oft ausgesprochene Grundsatz seiner praktischen Philosophie, die Tugend für ein Wissen, mithin für lehrbar. Es war ihm undenkbar, daß Jemand mit klarer Einsicht in das Gute und Böse das letztere thun könne, ja er ging so weit, zu behaupten, wer wissentlich das Böse thue, sei dem, welcher es unwissend begehe, noch vorzuziehen, weil vom ersteren bei seiner Kenntniß des Rechten eher Besserung zu erwarten stehe. So sehr diese Ansicht der gewöhnlichen Erfahrung zuwider läuft, so geeignet ist sie, den Character des Sokrates in helles Licht zu stellen; denn Sokrates hätte sie sicher niemals aufgestellt, wenn er in sich selbst die Möglichkeit gefühlt hätte, wider seine bessere Ueberzeugung unrecht zu handeln, wenn Xenophon nicht mit Recht von ihm gesagt hätte, daß er nie das Angenehme statt des Guten gewählt habe. — Was nun aber die Tugend eigentlich sei, worauf das Wissen, für welches sie Sokrates erklärt, sich beziehe, darüber giebt Sokrates keine Auskunft; er verweist einfach auf die bestehenden Gesetze des Staates; aber gerade dadurch, daß er das Streben nach Erkennen für gleichbedeutend mit dem Streben nach Tugend erklärte, lenkte er die Philosophie auf die Untersuchung der bisher fast ganz vernachlässigten ethischen Fragen.

Wichtiger noch ist die Sokratische Philosophie durch die ihr eigenthümliche Methode. Zweierlei, sagt Aristoteles, muß man dem

Sokrates vor allem zuschreiben, den Inductionsschluß und die Definition der Begriffe. Sokrates erkannte zuerst, daß, um mit Sicherheit eine Meinung aufzustellen und eine entgegenstehende zu bestreiten, man sich vor allem darüber klar werden müsse, was jedes Wort bedeute, eine Forderung, die uns selbstverständlich erscheint, die aber von keinem der früheren Philosophen in ihrer ganzen Nothwendigkeit begriffen worden war. Und um nun den mit einem Worte verbundenen Begriff klar zu machen, bediente er sich der hierzu einzig möglichen epagogischen oder inductiven Methode, das heißt aus der Betrachtung des Einzelnen schloß er auf das Allgemeine. So zeigt er zum Beispiel durch Nachweisung, daß zur Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit ꝛc. ein Wissen gehöre, daß die Tugend überhaupt auf einem solchen beruhe. Diese ganz neue Art der Untersuchung, verbunden mit der noch jetzt unter diesem Namen bekannten Sokratischen Methode, durch Fragen, die Erkenntniß aus dem zu Belehrenden zu entwickeln, sie als dessen eignen Besitz erscheinen zu lassen, macht es, selbst abgesehen von der moralischen Wirkung seines Umgangs, erklärlich, daß die begabtesten atheniſchen Jünglinge sich zu Sokrates hingezogen fühlten; und daß an seinen Namen sich die folgende Entwickelung des Denkens knüpfte.

Bevor wir uns zur Betrachtung der verschiedenen Sokratischen Schulen wenden, möge es uns gestattet sein zur Charakteristik ihres Meisters ein Stück aus der Lobrede des Alkibiades in dem „Gastmahle" Platos anzuführen.

Der Zusammenhang des Platonischen Gastmahls ist kurz folgender: Bei einem Gelage sind viele ausgezeichnete Männer Athens versammelt; sie beschließen, der Reihe nach eine Lobrede auf Eros, den Gott der Liebe, zu halten. Nachdem nun der Fabeldichter Phaedrus, Pausanias, der Arzt Eryximachus, der Lustspieldichter Aristophanes und der Trauerspieldichter Agathon gesprochen und Jeder das Wesen der Liebe von einer andern Seite beleuchtet hat, entwickelt zuletzt Sokrates seine Ansicht von der Liebe des Philosophen, dem Drange, das Schöne zu erkennen und zu erzeugen. Während sich über seine Rede ein weiteres Gespräch entspinnt, entsteht vor der Thüre ein Lärm und der junge, vornehme Alkibiades kommt mit einigen Freunden etwas angetrunken in's Zimmer. Er nimmt an dem Trinkgelage Theil und soll nun auch eine Rede auf den Eros halten; er erklärt aber, statt dessen eine Lobrede auf den Sokrates halten zu wollen. Als er geendigt, kommen noch mehrere Trinkgenossen hinzu, es entsteht ein wildes Gelage und zuletzt sinken Alle in Schlaf; nur

Aristophanes, Agathon und Sokrates führen noch ein Gespräch; zuletzt werden auch beide Dichter von dem Schlafe überwältigt, Sokrates aber steht auf, um sich nach dem Lykeum zu begeben, wo er sich den ganzen Tag wie gewöhnlich aufhält und erst Abends nach Hause geht.

„Ich will also versuchen, dem Sokrates eine Lobrede zu halten, ihr Männer, und zwar in Bildern; er wird vielleicht glauben des Spottes wegen; aber nur zur Wahrheit soll das Bild mir dienen, nicht zum Spotte. Ich behaupte nämlich, er ist äußerst ähnlich den Silenen in den Bildhauerwerkstätten, welche die Künstler mit Pfeifen oder Flöten darstellen, in welchen man aber, wenn man sie auseinander nimmt, Götterbilder erblickt, und vor allem behaupte ich, daß er dem Satyr Marsyas gleicht. Daß Du im Aeußeren jenen Silenen gleichst, wirst Du sicherlich selbst nicht bestreiten, wie Du ihnen aber auch sonst noch ähnlich bist, sollst Du nun hören. Du bist ein übermüthiger Spötter; oder etwa nicht? wenn Du das nicht zugestehst, werde ich Zeugen beibringen. Und bist Du etwa kein Flötenspieler? — Ja und weit bewundernswürdiger als Marsyas. Denn dieser bezauberte vermittelst seines Instrumentes die Menschen mit der Gewalt seines Mundes und auch jetzt noch sind seine Werke, mag sie nun ein guter Flötenspieler oder eine schlechte Flötenspielerin vortragen, an und für sich schon hinreißend und man kann an ihnen sehen, wer von dem Sehnen nach den Göttern und ihren Weihungen erfüllt ist, weil sie selbst göttlich sind; Du aber zeichnest Dich weit vor jenem aus, da Du ohne Instrument dieselbe Wirkung hervorrufen kannst. Uns allen wenigstens, wenn wir einen Andern reden hörten, auch selbst einen ganz guten Redner, war das, offen gesagt, ziemlich gleichgültig; wenn wir aber Dich hören oder auch von einem Andern Deine Reden vortragen, mag auch der Vortragende eine ganz unbedeutende Person sein, sind wir alle, die sie anhören, Weib, Mann oder Knabe, wie außer uns darüber und ganz davon hingerissen. Ich wenigstens, ihr Männer — aber ihr müßt mich deßwegen nicht für ganz betrunken halten — ich könnte euch mit Eiden betheuern, wie viel ich von dieses Mannes Reden gelitten habe und noch immer leide. Denn wenn ich ihn höre, pocht mir heftiger als beim Korybantentanze das Herz und Thränen werden mir ausgepreßt von seinen Worten; und ich sehe, vielen andern ergeht es nicht besser. Wenn ich dagegen den Perikles hörte oder einen andern ausgezeichneten Redner, dachte ich wohl, daß er gut spräche; so etwas aber widerfuhr mir nie, und niemals empfand ich in meiner Seele mit Unmuth und Schmerz, daß ich mich in einem sklavischen Zustande befände. Von diesem Marsyas aber bin ich oft so bewegt worden, daß ich dachte, es lohne sich gar nicht zu leben, wenn ich so wie ich bin bliebe; und darin wirst Du, o Sokrates, mich nicht Lügen strafen. Ja, auch jetzt weiß ich recht wohl, daß wenn ich ihm meine Ohren leihen wollte, ich mich nicht würde halten können, daß mir dasselbe begegnete, denn er zwingt mich, einzugestehen, daß ich, trotzdem mir selbst noch so vieles fehlt, mich vernachlässige und mit den Angelegenheiten der Athener mich befasse. Daher wie vor den Sirenen halte ich mir fest die Ohren zu und fliehe um nur nicht bei ihm mein Leben hinbringen zu müssen. Durch diesen allein von allen Menschen habe ich auch erfahren müssen, was mir sicher Niemand zugetraut hätte, nämlich, daß ich mich

vor irgend Jemand schämte; vor ihm schäme ich mich wirklich. Denn ich weiß recht wohl, daß ich ihm nicht widersprechen kann und seine Forderungen für unberechtigt erklären, sondern daß ich, wenn ich von ihm weggegangen bin, mich wieder von den Ehrenbezeugungen der Menge überwältigen lasse. Dann nun laufe ich ihm davon und fliehe, und wenn ich ihn sehe, schäme ich mich über diese eingestandene Schwäche. Und viel lieber wollte ich, er wäre nicht mehr unter den Lebenden; geschähe dies aber, dann, weiß ich, würde mein Schmerz noch viel größer sein, so daß ich gar nicht weiß, wie ich mit diesem Manne fertig werden soll.

So also ist es mir und vielen Andern ergangen durch das Flötenspiel dieses Satyrs; hört aber nun noch weiter, wie ähnlich er jenen Bildern ist, mit denen ich ihn verglichen habe und wie wunderbare Gaben er besitzt. Denn wißt nur, daß Keiner von euch ihn kennt, ich aber will euch ihn enthüllen, da ich doch einmal angefangen habe. Denn seht nur, wie Sokrates verliebt ist in die Schönen und immer um sie her und entzückt über sie und wie er ebenso von nichts Kenntniß besitzt, sich gänzlich unwissend anstellt, ist das nicht recht silenenhaft? doch sicherlich. Denn das ist nur seine äußere Hülle, wie bei den getriebenen Silenenbildern; im Innern aber, Trinkgenossen, ihr glaubt nicht, welcher Weisheit und Einsicht er voll ist. Wißt also, daß es ihn nicht im Geringsten kümmert, ob Jemand schön ist, sondern er achtet das unglaublich gering; und eben so, ob einer reich ist oder andere Vorzüge hat, welche von der Menge gepriesen werden. Er hält alle diese Dinge für werthlos, für werthlos auch unser Einen, und verstellt sich nur gegen die Menschen und hat sie immerwährend zum Besten. Ich weiß nicht ob Jemand von euch, wenn er ernsthaft war und in sein Inneres blicken ließ, die Schätze gesehen hat, die er in sich trägt. Ich aber habe sie einmal gesehen, und sie schienen mir so göttlich und golden zu sein, so wundervoll und prächtig, daß ich glaubte, auf der Stelle thun zu müssen, was nur Sokrates wünschte." — —

Es folgt nun eine Schilderung von der erhabenen Sittenreinheit, der unerschütterlichen Tapferkeit und wunderbaren Ausdauer des Sokrates. Dann schließt die Rede:

„So könnte man nun noch vieles Andre vom Sokrates loben und bewundern; doch was andre Verhältnisse anlangt, so könnte man wohl auch von Andern ähnliches rühmen; daß aber so vieles an ihm keinem Menschen gleich ist, weder von den Alten noch von den Neuen, das ist das wunderbarste. Denn wie Achill war, so kann man den Brasidas und Andere darstellen, und wie Perikles, so den Nestor und Antenor sich denken und so für jeden andern irgend einen Vergleich finden. Wie wunderlich dieser Mensch aber ist, er und seine Reden, dafür würde schwerlich jemand ein Bild finden, weder bei den Lebenden, noch bei den Todten; er müßte denn, wie ich that, nicht mit Menschen, sondern mit Silenen und Satyrn den Sokrates und seine Reden vergleichen. Und das habe ich ja auch zu Anfange meiner Rede vergessen, daß auch seine Reden den Silenenbildern wunderbar ähnlich sind. Denn wenn jemand diese Reden anhören will, werden sie ihm anfangs ganz lächerlich erscheinen, in solche Worte und Sätze sind sie eingehüllt, wie in das Fell eines höhnenden Satyrs. Denn von Lasteseln spricht er und Schustern und Schneidern und Gerbern und

scheint immer mit denselben Worten dasselbe zu sagen, so daß ein Unerfahrener und Unverständiger sicherlich über ihn lachen wird. Wenn sie aber jemand geöffnet erblickt und in ihr Inneres hineinsieht, dann wird er erstlich finden, daß sie allein von allen Reden Verstand haben, und dann, daß sie ganz göttlich sind und die herrlichsten Tugendbilder enthalten, und auf das meiste von dem, oder besser auf alles das zielen, was dem am Herzen liegt, der ein vollendeter Mensch zu werden sich bestrebt." — —

2. Die unvollkommenen sokratischen Schulen.

Die eigentliche Philosophie des Sokrates war, wie schon hervorgehoben, sehr unvollkommen. Sie enthielt die Grundlagen zu einem philosophischen Gebäude, die Ausführung desselben aber mußte den Schülern des Sokrates überlassen bleiben. Doch auch selbst die Sätze, welche jene Grundlagen bildeten, waren nicht scharf und nicht zusammenhängend genug ausgesprochen, um nicht die verschiedensten Versuche, ein System darauf zu gründen, möglich zu machen. Daher kommt es, daß sehr verschiedene, ja gerade entgegengesetzte Richtungen an den Sokrates sich anlehnen, und sich Sokratische Schulen nennen. Ritter schildert dieses Verhältniß des Sokrates zu seinen Schülern in einem schönen Bilde so (Gesch. d. Phil. II, 80) „Sokrates kann mit einem alten Meister verglichen werden, der in Gedanken noch kräftig lebt, der aber jetzt, wo ihm die Kräfte zum Werke zu mangeln beginnen, von der Eitelkeit, am Ausgeführten sich zu erfreuen, wenig weiß. Er blickt nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft, und nun versammelt er um sich seine Schüler, ob er unter ihnen jemand finde, welcher seine Gedanken fassen kann und rührige Hände habe, sie auszuführen. Da spricht er ihnen von dem erhabenen Bilde, welches vor seiner Seele schwebt, und übt sie in den Fertigkeiten, welche zur Ausführung desselben gehören. Sie, so lange er lebt, horchen und üben sich unter seiner Leitung; nachdem er todt ist, versuchen sie seinem Bilde nachzukommen; viele versuchen, wenigen gelingt etwas; zuletzt ist es nur Einer, welcher dem Ideale einigermaßen nahe gekommen ist. Es ist nur Einer, aber er begeistert viele, zu streben, wie er gestrebt. Sähe der alte Meister das Werk, er würde den Kopf schütteln und sich bedenken, ob er dieses gewollt, endlich würde er doch auch in der fremden Umgebung die Züge seines Ideals wieder zu erkennen vermögen." — Der eine wahre Schüler ist Plato, doch bevor wir zur Betrachtung seiner Philosophie übergehen, wollen wir einen Blick auf die werfen, welche das Sokratische Ideal vergeblich zu erreichen strebten.

a. Die megarische Schule.

Nach dem Tode des Sokrates flohen seine meisten Schüler aus Furcht vor dem athenischen Volke nach Megara und sammelte sich um den Euklides, einen ältern Schüler des Sokrates, der dort wohnte. Diese Vereinigung von Männern der verschiedensten Richtung, die meist nichts gemein hatten, als die Verehrung gegen ihren Meister, löste sich natürlich bald auf; doch aber gründete Euklides eine eigne Schule, die megarische, die sich ziemlich lange erhalten hat. Seine Philosophie ist ein Gemisch aus der der Eleaten und des Sokrates. Wie die Eleaten behauptete er, es gebe nur ein ungewordenes, untheilbares Sein — dieses aber nannte er, an Sokrates sich anschließend, das Gute. Auch Sokrates hatte gesagt, daß die Tugend nur eine sei und daß sie in einem Wissen bestehe; Euklides fügte hinzu, daß man nur eins wissen könne, und dieses Eine sei eben das Gute, das mit vielen Namen genannt werde, Gott, Vernunft, Einsicht — das Gegentheil davon aber, das Nichtgute, könne man gar nicht wissen, es existire durchaus nicht.

Mit dieser Ansicht mußten natürlich die Megariker sich in denselben Widerspruch verwickeln, wie die Eleaten und dieselben Mittel, wie diese zu ihrer Rechtfertigung anwenden, nämlich die Polemik gegen die gewöhnliche Auffassung der Welt als einer Vielheit von Dingen und die erfahrungsmäßige Verbindung der Begriffe. So bestritt schon Euklides die Möglichkeit, ein Ding durch Vergleichung mit einem andern zu erkennen; denn entweder sind die verglichenen Dinge durchaus gleich, und dann redete man besser von einem Dinge, oder sie sind nicht ganz gleich, mithin ungleich, und damit fällt die Vergleichung. Die hauptsächliche Ausbildung die Beweise gegen die Erfahrung hat aber Eubulides aus Milet übernommen, welcher dieselbe Stelle in der megarischen Schule einnimmt, wie Zeno in der eleatischen. Von ihm werden eine Menge im Alterthum sehr berühmter Trugschlüsse angeführt, die größtentheils auf sophistische Witzeleien hinauslaufen, vielleicht auch bloß den Zweck hatten zur Vorsicht im Nachdenken aufzufordern. Einige der bekanntesten sind folgende. Was ist ein Haufe Getreide? eine Menge von Körnern. Aber wie viele Körner bilden einen Haufen? Eines? nein, Zwei? nein. Und da sich nun die Grenze, wo der Haufen anfängt, nicht bestimmen läßt, ist der ganze Begriff etwas Widersinniges. Ebenso ist der folgende: Wer ist ein Kahlkopf?

Wer noch ein Haar hat? ja. Wer noch zwei Haare hat? ja, und wie viele Haare gehören nun dazu, um kein Kahlkopf zu sein? Solche Fragen konnten nur zeigen, daß Gradunterschiede, die sich nicht genau bestimmen lassen, zum philosophischen Denken untauglich sind. Wenn sich hierin übrigens noch ein Sokratischer Zug nachweisen läßt, nämlich das Dringen auf genaue Bestimmung des Begriffes, so erscheinen Schlüsse, wie der folgende, ganz hohle Sophismen. Du hast Hörner, denn was du nicht verloren hast, das hast du noch, du hast keine Hörner verloren, also — —. Auch der Beweis, gegen die, welche die Erkennbarkeit der Wahrheit leugneten, ist wenigstens der Form nach sophistisch. Wer sagt, er könne die Wahrheit nicht erkennen, kann auch nicht behaupten, in diesem Satze eine Wahrheit erkannt zu haben, also fällt der Satz in sich selbst.

Mit ähnlichen Gründen wie Eubulides bestritt Diodoros Kronos aus Jassos in Karien die Möglichkeit des Werdens und der Bewegung. Die Welt ist nach ihm ein großes vollendetes Ganze, jede einzelne Erscheinung in ihr ist nothwendig. Was vergangen ist, mußte so geschehen, ist ein vollendetes; ebenso was zukünftig ist kann nicht anders kommen, als es kommen wird; es erscheint uns als ein bloß Mögliches, wir denken es könne in Zukunft sich so oder anders zutragen, in Wahrheit aber ist auch in Zukunft kein unbestimmtes Werden oder Geschehen, sondern das Zukünftige ist bereits, denn es ist nothwendig. Ein Vergehen eines Dinges ist ebenfalls undenkbar. Wenn zum Beispiel eine Mauer aufhören sollte, so würde das entweder der Fall sein, wenn die Steine noch beisammen wären, oder wenn sie auseinander wären. So lange aber die Steine beisammen sind, vergeht die Mauer nicht, sind sie dagegen auseinander, so vergeht die Mauer nicht, sie ist schon nicht mehr. Man sieht, dem Diodor ist, wie den Eleaten ein Uebergang aus dem Sein ins Nichtsein undenkbar; ebenso der Begriff der Bewegung. Diodor geht, um nachzuweisen, daß die Annahme derselben uns in Widersprüche verwickele, theils auf die Argumente des Zeno zurück, theils erfindet er eigne Beweise. Nicht ohne Interesse ist einer derselben, welcher von der Theilbarkeit eines bewegten Körpers ausgeht. Wenn ein Körper aus mehreren Theilen besteht, so muß die Bewegung zuerst bei einem Theile anfangen und sich dann den andern mittheilen. Wäre nun ein Körper aus drei untheilbaren Körperchen zusammengesetzt, von denen zwei bewegt einer unbewegt ist, so würde der ganze Körper als ein bewegter zu betrachten sein, die drei Körperchen würden sich bewegen.

Setzt man nun diesen dreien noch einen vierten Körper hinzu, so stört dies beim Uebergewichte der drei bewegten die Bewegung auch nicht, und so könnte man noch eine unendliche Anzahl unbewegter Körper hinzusetzen, und dieses ganze System von Körpern würde bewegt sein, falls nur zwei davon bewegt wären; dies ist aber undenkbar, da ein Körper doch der Mehrzahl seiner Theile nach bewegt sein muß, ehe er im Ganzen bewegt sein kann.

Die ursprüngliche, ethische Richtung der Megariker tritt wieder in ihrem letzten Anhänger Stilpo hervor, denn wenn auch von diesem allerlei Sophistereien erzählt werden, namentlich die Behauptung, daß kein Ding von einem andern ausgesagt worden, weil keines dem andern gleich sei, so bildete doch den Hauptinhalt seiner Philosophie eine strenge Sittenlehre, die von dem Grundsatze ausging, daß ein über alle Leiden erhabener und daher von Leiden freier Geist das höchste Gut sei. Mit Stilpo endet die megarische Schule; er selbst bildet schon den Uebergang zur Stoa.

Mit der megarischen Schule verwandt ist die von Phädon gegründete elische und die daraus hervorgehende eretrische, deren Stifter Menedemus war. Auch diese stellten als Hauptgrundsatz die Einheit und Untheilbarkeit des Guten hin, das in der vernünftigen Einsicht bestehe, mithin nicht verschieden sei vom Wahren.

b. Die kynische Schule.

Der Stifter der kynischen Schule ist Antisthenes, ein Athenienser, der, schon in höherem Lebensalter stehend, zu Sokrates kam, nachdem er vorher den Unterricht des Sophisten Gorgias genossen und sogar selbst schon eine Sophistenschule gegründet hatte. Was ihn besonders zum Sokrates hinzog und bis zum Tode seines Meisters an ihn fesselte, war dessen Einfachheit und Bedürfnißlosigkeit. Diese Seite des Sokratischen Lebens stellte Antisthenes in übertriebener Weise dar, wie dies in seinem excentrischen Charakter lag; auch mag er wohl nicht ohne Eitelkeit gewesen sein, und Sokrates hatte gewiß Recht, wenn er nach jener bekannten Anekdote, zum Antisthenes, als er ihm in einem ganz zerrissenen Mantel begegnete, sagte: „Freund, deine Eitelkeit sieht aus den Löchern deines Mantels.“ Nach dem Tode des Sokrates gründete Antisthenes eine Schule im Gymnasium Kynosarges, danach und auch mit höhnender Anspielung auf die bettelhafte Lebensweise der Antisthenäer nannte man deren Schule die kynische (hündische).

Die Philosophie des Antisthenes hatte fast noch mehr als die des Sokrates einen unmittelbaren praktischen Zweck; sie sollte der Ueberbildung und Verfeinerung des atheniſchen Lebens entgegenwirken, verfiel aber bei diesem Streben in das umgekehrte nicht minder widerwärtige Extrem. Der Fundamentalsatz derselben lautet: „Die Tugend ist Sache der Werke und bedarf nicht vieler Reden und Kenntnisse, sie ist hinreichend zur Glückseligkeit und bedarf nur zur Ausübung Sokratischer Stärke.“ Was Tugend sei, darüber giebt Antisthenes keinen Aufschluß: er hält sie zwar mit Sokrates für lehrbar, doch definirt er sie, von seiner Verachtung der bestehenden Zustände ausgehend, fast nur negativ, als die Vermeidung des Bösen. Für etwas Böses aber hielt er die ganze Zeitrichtung, daher ist ihm die nothwendigste Wissenschaft, das Böse zu verlernen. Die Tugend fällt dem Antisthenes, wie dem Sokrates mit der vernünftigen Einsicht zusammen, daher sagt er in seiner lakonischen oft sarkastischen Weise: Vernunft oder einen Strick muß der Mensch besitzen. Zu dieser vernünftigen Einsicht führen aber nicht lange philosophische Untersuchungen, sondern nur das Streben, sich von allem Sinnlichen frei zu machen; jene Untersuchungen sind, als von dem wahren Zwecke des Lebens abziehend, werthlos. Diese Ansicht soll Antisthenes so weit ausgedehnt haben, daß er sogar Lesen und Schreiben verwarf; freilich im Widerspruche mit seinem eignen Handeln, da er sogar der Vielschreiberei beschuldigt wird.

Um die geistige Freiheit, welche zum tugendhaften Handeln gehört, sich anzueignen, bedarf der Mensch nach Antisthenes Sokratischer Mäßigung. Darunter verstand Antisthenes das völlige Lossagen von allem, was Lust heißt. Nicht durch das sinnliche Wohlgefühl, sondern gerade durch Anstrengung und Mühe wird der Geist frei, und nur durch gänzliche Freiheit von der Begierde nach Lust wird die Bedürfnißlosigkeit möglich, das erste Erforderniß für den, welcher die Ruhe des Geistes, die zum sittlichen Leben nothwendig ist, in allen Lebensverhältnissen sich bewahren will. Daher der übertreibende Ausspruch: Ich möchte lieber rasend sein, als Lust empfinden.

Daran schließt sich die weitere Ansicht des Antisthenes, daß Alles, was nicht unmittelbar zum Guten gehört, dem Weisen gleichgültig sein müsse. Dahin gehören alle staatlichen Einrichtungen und Gesetze, die Ordnungen des geselligen Lebens, die Ehe, ja selbst die Liebe zu den Blutsverwandten und dem Vaterlande. Die Gleichgültigkeit gegen das sociale Leben und dessen Forderungen spricht sich in dem

Satze aus, daß nichts unerlaubt sei, als das Böse und nichts, als das Unsittliche unanständig, und die natürliche praktische Folge desselben war das alle feinen Sitte und Bildung verschmähende, mit Rohheit und Gefühllosigkeit prunkende Leben der Kyniker, der Bettlerphilosophen, welche mit Recht nur den Spott und die Verachtung der Athener auf sich zogen und in ihre Verkommenheit den praktischen Beweis für die Wahrheit des oft verkannten Satzes lieferten, daß nicht durch ein Zurückgehen auf den Naturzustand des Volkes der Ueberbildung abgeholfen wird, sondern dadurch, daß die Bildung selbst mit einem sittlichen Geiste durchdrungen und geläutert wird.

Antisthenes hatte seiner Lebensphilosophie noch eine theoretische Grundlage durch einige physikalische und logische Sätze gegeben. So behauptete er, daß die nach einem vernünftigen Plane geordnete Natur dem Weisen dienen müsse und, ähnlich wie die Megariker, nur mit anderer Tendenz, nämlich der, die Philosophie auf die Praxis zu beschränken, bestritt er die Möglichkeit der Erkenntniß der Dinge. Kein Ding, sagte er, lasse sich durch eine Definition nach seinem Wesen bestimmen, denn da kein Begriff dem andern gleich ist, läßt sich von jedem eigentlich nur sagen, daß er sich selbst gleich sei — es giebt nach Antisthenes somit nur identische Urtheile. So kann man vom Silber in Wahrheit nur behaupten, es ist Silber; höchstens kann man es mit andern Dingen vergleichen und sagen, es sei weißlich, wie Blei. Indem Antisthenes doch die Möglichkeit des Vergleiches zugiebt, geht er also nicht so weit, wie Euklid, der auch diese verneinte.

Dergleichen logische Untersuchungen, wie überhaupt jede Spur von wissenschaftlichem Streben vermissen wir gänzlich bei dem einzigen, den Antisthenes von seinen Schülern behielt, während er die andern, als unfähig seine Philosophie sich anzueignen, im Zorne wegjagte, Diogenes von Sinope, dem durch seine beißenden Witze und sein prunkendes Bettlerleben, aber auch durch sonst nichts berühmten Zeitgenossen Alexanders des Großen, und ebenso bei dessen zahlreichen Schülern und Nachahmern, von denen Krates den Uebergang zur stoischen Schule bildet.

c. Die kyrenaische Schule.

Eine der kynischen gerade entgegengesetzte Richtung verfolgte die kyrenaische Schule. Es lag dieser Gegensatz schon in der Person ihre

Stifter; denn während Antisthenes, arm und von niedrigem Stande, seinen Ruhm darin suchte, allen Lebensansprüchen zu entsagen, hatte Aristippos, der Gründer der kyrenaischen Schule, den Hang zum Wohlleben und zum Genusse, in dem er aufgewachsen war, und der in seiner durch ihre Ueppigkeit berühmten Vaterstadt Kyrene nothwendig sich bilden mußte, auch durch Umgang mit Sokrates nicht verlernt, obwohl er bis zum Tode desselben sein treuer Schüler blieb. Und doch schloß sich auch seine Lebensansicht an die Sokratische an. Wenn Sokrates oft gezeigt hatte, daß ohne Tugend auch ein glückseliges Leben nicht denkbar sei, da der Hang zur Freude, wenn er nicht von vernünftiger Einsicht begleitet sei, die Freude in sich selbst durch Uebermaß vernichte, daß mithin die Tugend zum glücklichen Leben führe, ohne jedoch die Tugend als bloßes Mittel und das glückselige Leben als Zweck hinzustellen (wiewohl er das Streben nach Glückseligkeit als ganz berechtigt anerkannte), so machte Aristippos gerade dies letztere zur Grundlage seiner Philosophie. Das Lustgefühl ist ihm Lebenszweck, die vernünftige Einsicht soll dazu dienen, in allen Lebenslagen die Ruhe des Geistes sich zu bewahren, welche allein es dem Menschen möglich macht, der Verhältnisse Herr zu werden, sich das Leben so angenehm als möglich zu machen und, unbeirrt von Furcht und Hoffnung, in allen Umständen so viel Angenehmes als möglich zu finden. Nach diesen Sätzen seines Hedonismus (Philosophie der Lust) war denn auch das Leben des Aristipp eingerichtet; zahlreiche Anekdoten beweisen seine Gewandtheit in alle Lebenslagen sich zu schicken und sich darin glücklich zu fühlen.

Die kyrenaische Philosophie in ihrer ersten Gestalt ist von Aristipp selbst und seinem Enkel, dem jüngeren Aristipp ausgebildet worden. Die Kyrenaiker nannten ihre ganze Philosophie Ethik; richtiger wäre wohl ihre Bezeichnung als Lehre von der Lust und Unlust, denn sie verstanden unter dem Guten die Lust und unter dem Bösen die Unlust. Diese Ethik nun zerfiel in 5 Bücher. 1. über das Begehrenswerthe und Verabscheuenswerthe, 2. über die Zustände, 3. über die Handlungen, 4. über die Ursachen, 5. über die Beweise. Im ersten Buche wird natürlich die Lehre von der Lust und Unlust vorgetragen; daß sie dasselbe sei, wie Böses und Gutes, daß es im Wesen der menschlichen Natur liege, die Lust zu suchen, die Unlust zu verabscheuen, daß man mithin nach jener streben, diese vermeiden müsse. Aristipp unterschied jedoch reine und weniger reine Lustgefühle, und hielt es für nöthig, daß man, um die Lust rein zu empfinden, von

Begierde frei sein müsse und vom sinnlichen Genusse sich nicht überwältigen lassen dürfe. Auch lehrte er, daß es nicht als Zweck der Philosophie angesehen werden dürfe, das ganze Leben des Menschen zu einem glücklichen zu machen, da die zukünftigen Schicksale ja doch nicht in der Gewalt des Menschen liegen, sondern daß die einzelne Lustempfindung das Höchste sei, mithin die Aufgabe des Weisen, in jedem Augenblicke soviel Lust zu empfinden als möglich. — Im 2ten Buche, „von den Zuständen", suchten die Kyrenaiker nachzuweisen, worin Lust und Unlust bestehe. Sie erklärten, die Lust sei nicht ein Aufhören der Unlust, sondern sowohl die Lust wie die Unlust seien wirkliche, positive Seelenzustände, und zwar Bewegung in entgegengesetzter Richtung. Eine absolute Bewegungslosigkeit der Seele giebt es nicht, die möglichst geringe Bewegung erscheint uns als indifferenter Zustand zwischen Lust und Unlust. — Im 3ten Buche, „von den Handlungen", zeigten die Kyrenaiker, wie der Mensch der Lust und Unlust gegenüber sich verhalten solle, d. h. was er um jene zu suchen diese zu fliehen thun müsse. Wie durch eine Handlung dieser Zweck erreicht wird, das allein bestimmt den Werth derselben; schändliche Handlungen giebt es von Natur eigentlich nicht, sie werden nur aus Uebereinkunft als solche betrachtet, doch sollen Handlungen der Ungerechtigkeit vermieden werden wegen der damit verbundenen bösen Folgen, der Furcht und Strafe. Zur Vermeidung der Unlust, also zum richtigen Handeln, dient die Einsicht, denn sie befreit die Seele von leeren Meinungen, von Neid, leidenschaftlicher Liebe, Todesfurcht und Aberglauben. — Wie im 2ten Buche der Begriff der Lust ganz nach Protagoras gebildet ist — nur daß dieser das Erkennen, die Kyrenaiker die Lust für Bewegung der Seele ansahen — so sind auch die wenigen Bemerkungen, die wir aus dem 4ten Buche über die Ursachen besitzen und die sich auf physikalische Fragen beziehen, ganz Protagoräisch. Die Kyrenaiker meinten, nur die Seelenzustände, nicht ihre Gründe wären erkennbar, das Denken sei nur ein Gefühl unseres gegenwärtigen Zustandes, daher eine wirkliche Uebereinstimmung der Menschen undenkbar. — Das 5te Buch, von dem wir nichts Gewisses wissen, scheint einige, jedenfalls unbedeutende, logische Untersuchungen enthalten zu haben.

Eine weitere Ausbildung erfuhr der kyrenaische Hedonismus durch Theodoros mit dem Beinamen „der Atheist." Dieser suchte die Lebensaufgabe nicht in der einzelnen Lustempfindung, sondern in der heiteren gleichmäßigen Gemüthsstimmung, die er Freude nennt, und deren Gegentheil, das getrübte Gemüth ihm das Verabscheuungswer-

theste erscheint. Dieser glückliche Gemüthszustand ist zu erreichen durch die Hinwegsetzung über alles, was sonst von Werth scheint. Lust und Beschwerde sind gleichgültig, ebenso alle Vorschriften der Sittlichkeit, die, wie auch die Lehre von den Göttern, nur erfunden sind zur Zügelung der Menge; Liebe zum Vaterlande, zur Familie, zum Freunde ist Thorheit; der Weise bedarf Niemandes, er ist sich selbst genug. Theodoros schämt sich, auf solche Grundsätze gestützt, gar nicht zu sagen, der Weise werde auch stehlen, ehebrechen und Heiligthümer plündern, nur zur richtigen Zeit.

Ganz ähnlich war die Lehre des Hegesias. Dieser ging, wie die meisten Kyrenäer, von dem Grundsatze aus, daß die Lust das Höchste sei; aber er betrachtet nicht die einzelne Lust als etwas Positives, Begehrenswerthes, sondern die Lust war ihm mangelnder Schmerz, und daher fand er die Glückseligkeit, den wahren Zustand des Weisen in der absoluten Gleichgültigkeit, gegen den Schmerz sowohl, wie gegen die sogenannten Güter des Lebens, Reichthum, Freiheit und Ruhm, und in der Unempfänglichkeit für die verkehrten Gefühle der Dankbarkeit, Freundschaft und des Mitleidens. Vollkommene Werthlosigkeit des Daseins ist das Resultat dieses Gedankens. „Dem Thoren scheint das Leben etwas Werthvolles, dem Weisen aber vollkommen gleichgültig.“

Was also anfänglich in der hedonistischen Richtung der Philosophie das Beste und Schlimmste war, Lust und Schmerz, auch das wird in dieser Philosophie der Gleichgültigkeit zum Adiaphoron.

Ein Zeitgenosse und Mitschüler des Hegesias, Annikeris bildete dagegen die kyrenaischen Grundsätze nach einer andern Richtung aus, indem er nicht bloß das momentane Gefühl sinnlicher Befriedigung, sondern auch die Lust, welche das Resultat freiwillig übernommener Beschwerde ist und die dazu erforderliche Selbstüberwindung als Lebenszweck ansah. Er bildet damit den Uebergang zum Epikureismus.

Bei allen diesen Schulen hatte die einseitige Auffassung der Sokratischen Lehre eine der Sokratischen gerade entgegengesetzte Richtung zur Folge. Sokrates hatte gelehrt, die Tugend sei eine Einheit; das griffen die Megariker auf, und indem sie den Sokratischen Satz von dem Guten mit dem eleatischen über das Sein verbanden, verfielen sie in die sophistische Richtung, in deren Bekämpfung Sokrates einen großen Theil seiner Lebensaufgabe gesehen hatte. Antisthenes hielt die Lehre des Sokrates fest, daß zur Tugend Besonnenheit und Selbstbeherrschung gehöre und daß nur die durch sie ermöglichte Bedürfnißlosigkeit Freiheit des Geistes gewähre, und indem er die Consequen-

zen dieses Satzes einseitig verfolgte, kam er so weit, jedes rein menschliche Streben, selbst den philosophischen Trieb nach Erkennen, den Sokrates für die höchste Weihe des Sterblichen hielt, zu verachten. Die Kyrenaiker endlich, ausgehend von dem Sokratischen Satze, daß die Tugend zur Glückseligkeit führe, hielten nur das Ziel fest, fanden aber einen kürzern Weg dazu in der Verkennung aller sittlichen Gebote in der Verhöhnung des Sokratischen Heiligthumes. Frei von solchen Einseitigkeiten, nach ihrem wahren Gehalte hat die Philosophie des Sokrates nur Plato erfaßt, der geniale Schüler des großen Meisters.

3. Plato.

Plato, der Sohn des Aristo, gehörte einem der ältesten und vornehmsten athenischen Geschlechter an. Die Wundersucht späterer Zeiten läßt ihn von den Göttern abstammen und erzählt manches Uebernatürliche aus seiner Jugend, um dadurch seine ungewöhnliche Geistesgröße zu erklären; mit Sicherheit wissen wir nur, daß er eine, der Stellung seiner Familie angemessene vortreffliche Erziehung genoß. Trotzdem er aber durch seine Herkunft berechtigt schien, mit Erfolg die politische Laufbahn zu betreten, zog er sich vom öffentlichen Leben gänzlich zurück, theils weil die, allerdings schon sehr entartete athenische Demokratie ihm bei entschieden aristokratischen Gesinnungen zuwider war, theils weil er von Natur mehr zu einem den philosophischen Studien geweihten Leben sich mochte hingezogen fühlen. Als heranwachsender Jüngling beschäftigte er sich besonders gerne mit Poesie, und soll in allen damals bekannten Gattungen Gedichte verfaßt haben. Als er aber in seinem 20sten Jahre mit Sokrates bekannt wurde, übte dieser einen so mächtigen Einfluß auf ihn, daß er seine Gedichte verbrannte, sich ganz der Philosophie widmete und seinen Lehrer bis zu dessen Tode nicht wieder verließ. Nach der Hinrichtung des Sokrates, 399, floh er mit andern Schülern desselben nach Megara zu Euklides, reiste von da nach Kyrene zu dem Mathematiker Theodoros und dann durchzog er Aegypten, Süditalien und Sicilien. Dort wurde er mit dem Tyrannen Dionysius dem Älteren bekannt und schloß Freundschaft mit dessen Schwager Dion. Doch zog er sich den Unwillen des Tyrannen bald in so hohem Grade zu, daß er, um sein Leben zu retten, fliehen mußte und nun, nach 10jähriger Abwesenheit, wieder nach Athen kam. Hier gründete er in der Akademie, einem Gymnasium außerhalb Athens, seine berühmte Schule,

welcher er 22 Jahre unausgesetzt vorstand. Er verließ sie im Jahre 367, einem Rufe des Dion folgend, der ihn bat nach Sicilien zu kommen, um die Erziehung des jüngeren Dionysios, der nach seines Vaters Tode zur Herrschaft gelangt war, zu übernehmen. Plato dachte sein Ideal des Staatslebens durch eine weise Leitung des jungen Fürsten verwirklichen zu können, aber er sah sich getäuscht. Dionysios erfüllte die Hoffnungen, die in ihn gesetzt wurden, nicht, er ließ sich von Menschen, die seiner Eigenliebe schmeichelten, mehr leiten, als von Plato und Dion; letzterer fiel sogar in Ungnade, wurde angeklagt und verbannt, und mit ihm verließ auch Plato Sicilien und kehrte nach Athen zurück. Noch einmal unternahm er später eine Reise nach Syrakus, um den Dion mit Dionysios auszusöhnen; aber der Versuch mißlang und endete mit einem gänzlichen Bruch zwischen Plato und dem Tyrannen. Die übrige Zeit seines Lebens widmete Plato ganz seiner Lehrthätigkeit in der Akademie, und noch mit Schreiben beschäftigt (nach Andern bei einem Gastmahle) ereilte ihn ein schmerzloser Tod in seinem 81sten Jahre 348 v. Chr.

Die Schriften des Plato sind uns wahrscheinlich alle erhalten, wir sind daher bei ihm nicht, wie bei früheren Philosophen auf die Berichte Anderer angewiesen, sondern können unsre Kenntniß von der Lehre dieses außerordentlichen Mannes aus seinen Werken selbst schöpfen. Und doch ist eine richtige Kenntniß der Platonischen Philosophie nicht leicht zu erlangen. Nicht etwa deßwegen, weil, wie manche behaupten, Plato in seinen Schriften nur das, was für die unphilosophische Menge sich eignet, niedergelegt, und den Kern seiner Lehre nur seinen vertrautesten Schülern mitgetheilt hätte; — diese Meinung widerlegt sich dadurch, daß Plato's großer Schüler Aristoteles, der die mündlichen Vorträge seines Lehrers mehrfach erwähnt, keinen Satz desselben anführt, der sich nicht in irgend einer platonischen Schrift fände. Aber diese Schriften selbst bieten dem, welcher ein zusammenhängendes System platonischer Philosophie herauslesen will, große Schwierigkeiten. Denn einmal umfaßt die Zeit, in welcher jene Schriften entstanden sind, das ganze Leben Plato's, während die ersten sicher noch zu Lebzeiten des Sokrates abgefaßt wurden, stammen andere unzweifelhaft aus den letzten Jahren unseres Philosophen. Daß in einer so langen Zeit die Ansichten Plato's sich nicht nur erst allmählig entwickelten, sondern auch theilweise gänzlich umgestalten mußten, wird natürlich scheinen, und es bleibt daher immer die schwierige Entscheidung, welche seiner früheren Ansichten Plato, auf der Höhe seiner Entwicke-

lung stehend, aufgegeben, welche er verändert oder unverändert beibehalten habe. Denn — und hierin liegt die zweite große Schwierigkeit — die platonischen Schriften behandeln nicht im Zusammenhang die ganze Philosophie oder einen Theil derselben, sondern sind fast alle Gespräche über philosophische Gegenstände, meist ohne Zusammenhang unter einander, zuweilen sogar ohne positives Resultat der Untersuchung. Plato mag diese Form des Dialogs gewählt haben, um der Sokratischen Methode, durch Frage und Antwort die Wahrheit zu entwickeln, treu zu bleiben, und obwohl der genauen Erfassung der Philosophie nicht günstig, hat doch gerade diese Darstellungsweise derselben viele Freunde erworben. Denn die Sprache in diesen Dialogen ist so rein, edel und schwungvoll, die Charakteristik der Personen so vortrefflich, die dramatische Haltung des Ganzen so vollendet schön, daß manche der platonischen Dialoge als unübertreffliche poetische Muster dastehen und auf den Leser eine wunderbare Anziehungskraft üben. Als Träger der platonischen Ideen erscheint meistens Sokrates, dem Plato so das herrlichste Denkmal gesetzt hat, was je einem Meister von seinem Schüler ist errichtet worden.

Die wichtigsten platonischen Schriften in ihrer wahrscheinlichen Reihenfolge wollen wir kurz erwähnen. Die ältesten scheinen einige kleinere Gespräche zu sein, in denen noch eine ganz Sokratische Behandlung einzelner auf praktische Tugenden sich beziehenden Fragen stattfindet, z. B. Lysis (über die Freundschaft), Laches (über die Tapferkeit); dann folgen Protagoras und Gorgias, im ersten wird die Protagoräische Lehre, daß das Erkennen nur eine subjective für jeden Einzelnen verschiedene Wahrnehmung sei, widerlegt und die Einheit der Tugend und des Wissens und die daraus folgende Lehrbarkeit der letztern behauptet; der zweite richtet sich gegen die sophistische Annahme der Identität des Guten und Angenehmen; dann folgen die Dialoge, in denen Plato das wahre Wesen und die Möglichkeit der Wissenschaft untersucht, der Theätet, Sophist, Politikos und Parmenides, also namentlich die Lehre von den Ideen vorträgt; die Hauptzüge der platonischen Philosophie sind niedergelegt im Phädros und Symposion, in denen die Liebe zum Wahren und Schönen als innerstes Wesen des Philosophen dargestellt wird, im Phädon der von der Unsterblichkeit der Seele, im Philebos der von dem höchsten Gute handelt, im Timäus, welcher die Physik und in der Republik, welche die Staatsideal des Plato enthält. Die Schrift von den Gesetzen würde, falls sie mit Recht dem Plato zugeschrie-

ben wird, aus der spätesten Zeit desselben stammen und bereits einen Verfall seiner Philosophie bezeichnen.

Suchen wir nun einen zusammenhängenden Ueberblick über die Anschauungen des Plato zu gewinnen, so muß es zunächst natürlich scheinen, daß der ächte Schüler des Sokrates — dem die Tugend ein Wissen war und die Aneignung dieses Wissens als höchste Lebensaufgabe dastand — jenes erhabene Wissen, die wahre Wissenschaft als die mächtigste Herrin des Geistes betrachtete. Die Menge, freilich, hat eine andere Meinung über die Wissenschaft; sie erkennt sie nicht als etwas Mächtiges an, das den Menschen führen und leiten könne; sondern sie denkt: „selbst wenn die Wissenschaft im Menschen wohnt, herrscht sie nicht über ihn, sondern sie selbst wird, einem Sklaven gleich, bald vom Muthe, bald von Lust und Leid, nicht selten von Liebe, häufig von Furcht beherrscht und rathlos hin- und hergezogen"; nicht so der Philosoph. „Er erkennt die Wahrheit für etwas Erhabenes, fähig den Menschen zu beherrschen und ihn, wenn er einmal sie erkannt hat frei zu machen vom Bösen und ihn wider das Unvernünftige in seiner eignen Natur zu schützen". Die Wissenschaft umfaßt den ganzen Inhalt des geistigen Lebens, sie ist die untheilbare Kenntniß des Schönen, Wahren und Guten, verbunden mit dem Triebe, nach dieser Erkenntniß zu handeln. Sie unterscheidet sich von der richtigen Meinung dadurch, daß sie von jedem Wissen zugleich den Grund angiebt, mithin den ganzen Zusammenhang alles Wissenswerthen durchschaut. Diese vollendete Wissenschaft kommt freilich nur Einem zu, Gott, dem Lenker der Welt: „dem Menschen ist nur das liebende Streben nach der Wissenschaft, die Philosophie, beschieden."

Um nun das wahre Wesen der Wissenschaft festzustellen, mußte Plato zunächst das Wesen der menschlichen Erkenntniß untersuchen. Nun waren, wie wir bei Betrachtung der vorsokratischen Philosophie sahen, zur Zeit des Plato zwei Hauptansichten über das Erkennen des Menschen verbreitet, die des Protagoras, welche das Erkennen für einen augenblicklichen Zustand der Seele ansah, veranlaßt durch deren Berührung mit den sinnlich erscheinenden Dingen und mithin ebensowohl die Möglichkeit eines allgemein gültigen Wissens, als die einer bleibenden Erkenntniß für den Einzelnen bestritt; und die der Eleaten, welche die aus der Erfahrung stammende Erkenntniß des Menschen für trüglich und die im Gegensatze gegen die allgemein herrschende Meinung stehende Ansicht von der Einheit und Unterschiedslosigkeit alles Seienden für das einzig wahre Wissen erklärte. Beide

Theorieen, die, obwohl gerade entgegengesetzt, doch in Wahrheit beide alle Erkenntniß aufheben, bekämpfte Plato. Gegen den Protagoras machte er geltend, daß nach seiner Anschauung ja aller Streit und alle Widerlegung wegfallen müsse und daß in seinem Grundsatze selbst ein Widerspruch liege, indem ja Protagoras folgerichtig Jedem Recht geben müsse, der irgend eine Meinung aufstelle, also auch dem, welcher die Wahrheit der Protagoräischen Lehre bezweifle; mit diesem Zugeständniß aber fiele die Wahrheit seines Grundsatzes sogar für den Protagoras selbst hinweg. Ferner giebt es doch auch ein Wissen vom Zukünftigen (auf welchem z. B. immer die Beurtheilung des Nützlichen und Schädlichen beruht); wie wäre das möglich, wenn die Erkenntniß blos in einem augenblicklichen Zustande bestände, da der Mensch doch nicht ein für die Zukunft maßgebendes Gefühl besitzt? Dann könnte nach der Ansicht des Protagoras auch eigentlich gar keine Wahrnehmung von längerer Dauer, kein fester Begriff von irgend etwas entstehen, da ja alle Dinge in ewigem Flusse sind, in einem unaufhörlichen Werden und Vergehen, diese ewige Fluth also die Objecte längst fortgespült haben müßte, ehe sie im Sehen aufgefaßt werden könnten. Und endlich ist doch an der ganzen Art unserer Erkenntniß deutlich, daß sie nicht Produkt unserer Sinne sein kann, denn unsere Sinne zeigen uns getrennt von einander, der Schall, die Farbe, die Gestalt, den Geruch des Gegenstandes; die Verknüpfung der verschiedenen Sinneswahrnehmungen, die wir einem Gegenstande als Eigenschaften beilegen, ist aber doch nicht sinnlich gegeben. Auch vergleichen wir die Wahrnehmungen unter einander und sagen, daß sie gleich oder verschieden, ähnlich oder unähnlich sind; Bestimmungen, die doch nicht sinnlich wahrgenommen werden. Aus allen diesen Gründen muß die Erkenntniß etwas sein, das über den Sinnesaffectionen steht und unabhängig von ihnen ist.

Auf der andern Seite erscheint auch die Meinung der Eleaten unstatthaft. Sie erkennen zwar das Wissen als etwas Geistiges, das von der Erfahrung nicht bedingt ist; aber ihre Ansicht von einem unwandelbaren Sein und die gänzliche Läugnung der Realität des Nichtseienden ist unhaltbar. Denn das Nichtseiende existirt dann doch wenigstens in der falschen Vorstellung, mithin ist es auch denkbar, da man das, von dem man spricht, nothwendig auch denken muß, und ebenso ist es mit der behaupteten Undenkbarkeit des Werdens und der Bewegung. Auch ist die Meinung, daß es nur ein Seiendes gebe, ein offenbarer Widerspruch, denn gäbe es nur Eines, wozu wäre es

da, von ihm noch zu sagen, es existire, ihm den Namen des Seienden zu geben? Entweder wäre dann dieser Name dasselbe, wie das Eins, folglich Name und Ding identisch, oder er wäre etwas anderes und dann existirten schon zwei Dinge, das Eins und sein Name, und ebenso thöricht wäre es, irgend etwas von dem Seienden auszusagen, da ja durch jede Aussage eine Vielheit des Existirenden zugegeben würde. Es ist demnach unmöglich in der Läugnung der Erfahrung die Erkenntniß zu sehen, die Vielheit der Dinge muß zugegeben werden; es fragt sich nur, was denn die Dinge eigentlich sind.

Plato theilt mit Protagoras die Ansicht, daß unsere Sinnesempfindungen uns von vielerlei wechselnden Dingen Aufschluß geben, mit den Eleaten dagegen die, daß unser Wissen nichts Wechselndes, sondern etwas Festes, dem Werden und Vergehen der Sinnenwelt Entrücktes sein müsse. Beide Ansichten vereinigt er, gestützt auf die von Sokrates angewendete Methode, das Wesen der Dinge zu erkennen. Dieser hatte gezeigt, daß man, um ein wahres Wissen von einer Sache zu erhalten, vor allem den Begriff derselben sich klar machen müsse. Wenn nach der richtigen Lehre Heraklits Alles in ewigem Werden und Vergehen ist, keinem Dinge ein Sein zukommt, so sind es die Begriffe, die wir als das Bleibende im Wechsel, als die wahren Objecte einer dauernden Erkenntniß auffassen. Wir reden zum Beispiel von dem Baume und meinen damit etwas Bestimmtes, Festes, während alle einzelnen Erscheinungen, die wir mit dem Namen Baum bezeichnen, rasch vergehen und dann gar nicht mehr existiren. Dieses Dauernde und Feste, das Gemeinsame aller Dinge, die wir mit demselben Namen belegen, ist der Begriff, oder wie Plato gewöhnlich sagt, die Idee. Das Eigenthümliche der platonischen Anschauungsweise ist nun, daß er diese Ideen nicht als ein Erzeugniß des menschlichen Vorstellens auffaßt, sondern als etwas Wirkliches außerhalb unseres Denkens. Während wir gewohnt sind den einzelnen Baum mit allen seinen zufälligen Eigenschaften für das Wirkliche, den allgemeinen Begriff des Baumes dagegen für eine bloße Abstraction zu halten, meint Plato, daß die Bildung der Ideen im menschlichen Geiste nicht durch die sinnlichen, wechselnden, unwahren Erscheinungen geschehe, sondern durch unmittelbares, geistiges Anschauen der Ideen.

Die Ideen des Plato sind wirkliche, obwohl natürlich unkörperliche Substanzen, die an einem überweltlichen Orte sich befinden, nur vom Auge des Geistes zu erblicken; unberührt vom Wechsel und der Veränderung sind sie nur für sich da, ewig sich selbst gleich, die Urbilder

alles Irdischen. Es wäre ein Irrthum, zu denken, daß etwa bloß von dem Höheren und Geistigen, z. B. vom Schönen und Guten Ideen existirten; die Ideen sind ja die Begriffe von allem, was ist; jeder Klasse des Seienden entspricht eine Idee. Plato redet sogar von der Idee des Allerunbedeutendsten, des Bettes, des Haares, des Schmutzes ꝛc. Die Ideen sind selbst einander untergeordnet, da ja ein niederer Begriff immer im höheren enthalten erscheint, z. B. der Begriff der Eiche in dem des Baumes, der des Baumes in dem der Pflanze, der der Pflanze in dem des organischen Wesens; so bilden die Ideen eine Reihe, doch existiren die niederen ganz selbständig neben den höheren. Die irdischen Dinge sind nur Abbilder der Ideen; was an ihnen das Wahre und Erkennbare ist, ist das, was sie von den Ideen erhalten; vollkommen lassen sich aus ihnen die Ideen nicht erkennen, die bloß vom Auge des Geistes geschaut werden und nicht wie die Dinge der Veränderung fähig sind.

Man hat behauptet, Plato's Ideen seien Gedanken Gottes, aber dagegen steht der ausdrückliche Ausspruch Plato's, daß die Ideen selbständig für sich bestehende von Ewigkeit her existirende Substanzen seien, die wir zertheilt und getrübt anschauen in den vergänglichen Dingen. Ferner hat man vielfach die platonischen Ideen für gleichbedeutend mit den Pythagoräischen Zahlen gehalten, und jedenfalls ist auch zwischen beiden manches Aehnliche. Nicht nur, daß Zahl und Begriff beide als Abstractionen verwandt sind, — wie man denn von einer Zahl sich nicht noch einmal einen Begriff denken kann —, Plato selbst nennt auch die Ideen Zahlen, die aber nicht zusammengezogen werden könnten, da sie keine gleichen Einheiten enthielten; und namentlich in der späteren Form der platonischen Philosophie erinnert Vieles an die Pythagorische Zahlensymbolik; doch wird der große Unterschied beider aus dem Vorhergehenden schon klar geworden sein.

Nun fragt es sich vor allem: wie kommen denn die Ideen dazu, in dieser falschen, verkümmerten Weise sich uns darzustellen? Was ist der Grund für die sinnlich erscheinende Welt, die der Ideenwelt gegenüber doch nur Trug, nur eine Unwahrheit ist? Plato sagt gewöhnlich, das Sinnliche ist, sofern es Theil hat an den Ideen; demnach muß aber doch ein Etwas existiren, das Theil hat. Dieses Etwas ist die Materie, welche Plato im Gegensatze gegen das Wahre, sich selbst Gleiche, die Ideen, das Andere nennt. Dieses Andere bezeichnet er nun freilich als das Nichtseiende, und diese Bezeichnung muß man natürlich finden; denn denken wir uns von der Materie

alles das hinweg, was man als den Ideen der Ausdehnung, Größe, Schwere, Farbe ꝛc. nachgebildet sich vorstellen kann, so bleibt für die Materie selbst ein leerer Begriff, ein Nichts. Alle die Eigenschaften, welche irgend ein Ding eben zu diesem Dinge machen, hat es von der Idee entlehnt, daher ist die Materie selbst ohne bestimmte Form und Gestalt, ihr Wesen ist gar nicht zu beschreiben, denn heute ist sie Wasser, morgen Feuer, sie ist völlig gleich dem leeren Raume. In diesem „Anderen“ nun stellen sich die Ideen unserem, der Anschauung reiner Ideen, unfähigen Auge dar, wir sehen körperliche Abbilder der Begriffe, gemischt aus dem „Selbigen“ und dem „Anderen“, aus Idee und Materie.

Die Materie kann das wahrhaft Seiende nur sehr unvollkommen zur Darstellung bringen, sie erscheint sogar als dem göttlichen Principe der Ideen widerstrebend, daher denn den Dingen niemals ein Sein, sondern nur ein Streben zum Sein, ein Werden zukommt. Das Sinnliche ist ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein.

Plato's Hauptstreben war den Untersuchungen über das Gute gewidmet, die Natur, ihre Entstehung und Bildung hat für ihn nur ein sehr untergeordnetes Interesse; daher ist denn auch nur ein einziges der Platonischen Gespräche, der Timäus, rein physikalischen Untersuchungen gewidmet und von dem, was Plato in diesem Gespräche über die Schöpfung und Einrichtung der Welt vorträgt, ist vieles, wie er selbst sagt, nur bildlich und mythisch zu verstehen, vieles auch den Pythagoräern entlehnt, so daß, während die andern Theile der platonischen Philosophie vollkommen zusammenhängend und logisch aneinander zu reihen sind, die Physik unsres Philosophen vieles rein Willkürliche enthält, das, wie die kosmologischen Hypothesen der vorsokratischen Philosophen, oft nur geeignet ist, die Mangelhaftigkeit der naturwissenschaftlichen Kenntnisse des Alterthums recht klar zu machen.

Die Platonische Schöpfungslehre ist im Wesentlichen folgende: Als Gott die Welt auf's Beste einrichten wollte, erkannte er, daß das Vernünftige immer besser und vollkommener sein werde, als das Unvernünftige; da aber ohne Seele keinem Dinge Vernunft innewohnen kann, so pflanzte Gott die Vernunft der Welt in eine Seele, diese Seele aber in ihren Leib und bildete so die ganze Welt nach der Idee des lebenden Wesens; der Kosmos ist die vollendetste Darstellung dieser Idee; der verschiedenen Glieder zum Wahrnehmen der Außenwelt und zur Thätigkeit in ihr bedarf natürlich der Kosmos nicht, da er so gebildet ist, daß er sein Thun und Leiden nur in sich

selbst hat. Es kann auch keine Kraft von Außen vernichtend oder nur störend auf ihn einwirken; die Welt ist unauflösbar durch andere Dinge, außer für den, der sie zusammenfügte; doch auch dieser wird sie nicht lösen, denn schön Verbundenes zu lösen ziemt nur dem Schlechten. Die Weltseele aber bildete der Schöpfer noch ehe er die körperlichen Elemente bereitet hatte, indem er die körperlose und körperliche Substanz vermischte und die so entstehende gemischte Substanz wieder mit den beiden anderen vereinigte. Diese gemischte Substanz theilte er dann nach den Verhältnissen des harmonischen Systems und bildete daraus zwei Kreise, den Fixsternhimmel und den Planetenhimmel, letzteren wieder in sieben Planetenbahnen gespalten, die nach dem Verhältniß der Oktave in der Musik geordnet sind. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist eine vollkommene, weil sie in sich zurückkehrt und entspricht der Natur des „Selbigen" (der Ideen), während die unregelmäßigen Planetenbahnen durch die Natur des „Anderen" bedingt sind.

Sehen wir von dem Mythischen dieser Darstellung, die wir hier nicht bis ins Einzelne verfolgen können, ab, so müssen wir als wirkliche Platonische Ansicht festhalten, daß Gott der Welt ein Princip der Vernünftigkeit eingepflanzt hat, die Weltseele, welche der Grund der Ordnung in der ganzen Natur ist, die sich nicht als ein rein Geistiges äußern kann, aber doch über dem Materiellen steht. Die Weltseele ist der Grund des Bewußtseins und führt selbst ein vernünftiges Leben; sie hat Antheil am Denken und erzeugt in den einzelnen Seelen Vernunft und Wissenschaft. Das Dasein einer vernünftigen Weltseele offenbart sich aber nach Plato in der Natur hauptsächlich in den mathematischen Verhältnissen und Gesetzen, nach welchen die Welt geordnet ist. Denn die mathematischen Gesetze können ohne ein sinnlich Gegebenes nicht gedacht werden und stehen doch ihrem Inhalte nach über dem Sinnlichen, da sie nicht erfahrungsmäßig, sondern durch das reine Denken erwiesen werden. Mathematische Gesetze aber regeln die Welt, wie man an den Bahnen der Gestirne und den harmonischen Tönen sehen kann.

Ebenso wie in diesen Sätzen zeigt sich die Abhängigkeit der physikalischen Sätze Plato's von denen der Pythagoräer in der Lehre von den Elementen; denn er führt diese ebenfalls auf die regulären Körper zurück, nur daß er bloß vier Elemente annahm und die Form des Dodekaeders für gleich mit der Kugel erklärte und als die Gestalt der ganzen Welt betrachtete. Auch mußte Plato, da ihm die todte Materie etwas völlig Unbestimmtes, Eigenschaftsloses war, das erst

durch die Ideen ein bestimmtes Sein (bestimmte Eigenschaften) erhielt, die Elemente nicht für etwas Festes, Unveränderliches halten; er lehrte daher, daß ein Element in das andere übergehen könne und zwar dadurch, daß die kleinsten Elementarkörperchen so mit einander in Berührung kämen, daß die von ungleicher Gestalt zusammen sind. Diese Umwandlung erzeugt die Bewegung der einzelnen Dinge, welche jedoch bald aufhören würde, da die gleichartigen Stofftheilchen sich von Natur zusammenfinden, wenn nicht durch die Kreisbewegung des Weltalls die Elemente zusammengepreßt und die kleinen Körperchen der Luft und des Feuers zwischen die größeren der Erde und des Wassers hineingezwängt würden. Diese Zusammenpressung verhindert die Bildung eines leeren Raumes, daher muß jede Bewegung sich über alle Stofftheilchen fortpflanzen und gleichsam wieder in sich zurückkehren.

Die Erde, der älteste Körper des Fixsternhimmels, befindet sich im Mittelpunkt der Welt, festgehalten von ihrem Gleichgewichte und ihrem gleichen Abstande von andern Weltkörpern. Die Gestirne sind aus Feuer gebildet, so glänzend und schön als nur möglich, durch ihre Kugelgestalt dem ganzen Weltall ähnelnd. Plato nennt sie das himmlische Geschlecht der Götter, oder, um sie von dem Einen Gott, dem Weltbildner zu unterscheiden, die gewordenen Götter; sie sind zwar nicht von Natur unsterblich, doch wird Gott sie niemals vernichten. Daß Plato die Gestirne wirklich für vernünftige Wesen hielt, geistig höher stehend als der Mensch, wird uns weniger befremdlich erscheinen, wenn wir uns erinnern, daß er die ganze Welt für ein lebendes, denkendes, selbstbewußtes Wesen hielt, während wir doch in der Natur bloß das Walten vernünftiger Gesetze zu sehen gewohnt sind.

Wie das Lebenselement der gewordenen Götter das Feuer war, so sollten die sterblichen Wesen an die andern Elemente vertheilt werden; sie sollten also von dreierlei Art sein, im Wasser, in der Luft und auf der Erde lebende. Doch bildete sie Gott nicht selber, da sie sonst, den gewordenen Göttern gleich, unsterblich geworden wären, sondern er trug ihre Bildung den Göttern auf, und nur den Theil von ihrer Seele, welcher unsterblich sein sollte, gab er selbst hinzu. Diesen mischte er aus denselben Stoffen, wie die Weltseele, nur in geringerer Reinheit.

Die Seelen wohnten ursprünglich, gleich vertheilt, auf den Gestirnen, mit der Bestimmung, erst von hier aus die Welt zu betrachten und dann in den Körper eingepflanzt zu werden. Zuerst erhalten alle Seelen gleiche Körper, sie kommen als Männer zur Welt. Wer

nun, seiner höheren Natur bewußt, sich von dem Körperlichen, Sinnlichen nicht überwältigen läßt, der kehrt zu seinem ursprünglichen, seligen Zustand von der Erde zurück, wer aber den niederen Trieben unterliegt, dessen Seele wird nach dem Tode dem Körper eines Weibes eingepflanzt, und wenn sie auch da nicht das Sinnliche überwältigt, geht sie nach dem Tode in immer unvollkommnere thierische Körper über, und erst wenn sie einmal das Niedere überwunden hat, kehrt sie in einen immer vollkommeneren Organismus zurück.

Noch mehr mit mythischen Vorstellungen durchwebt, als diese dem Timäus entnommene Darstellung ist die im Phädros, von der wir nachher einen Theil als Probe der platonischen Schreibart mittheilen wollen. Sie unterscheidet sich von der ersteren hauptsächlich dadurch, daß das Eingehen der Seele in den Körper schon als eine Strafe erscheint. In andern Gesprächen redet Plato auch von einem Zustande der noch in keinen andern Körper übergegangenen Seele, von einem Läuterungszustande, von der ewigen Strafe für unheilbare Gottlosigkeit, ja sogar von Seelen, die zur Strafe für ihre Gottlosigkeit ruhelos über den Gräbern ihrer Leichname schweben. Je mehr alle diese Angaben nur als Accommodation an herrschende religiöse Vorstellungen und Volksaberglauben erscheinen, um so schwieriger wird es uns, die eigentliche Meinung Plato's herauszufinden. Jedenfalls hatte er selbst über diese Punkte keine wissenschaftlich fest begründete Ansicht, da er sonst diese poetische Form der Darstellung nicht würde gewählt haben. Soviel aber steht fest, daß Plato wirklich eine Präexistenz der Seele annahm; das geht schon aus seiner, ohne alle mythische Form ausgesprochenen Lehre von der Wiedererinnerung hervor. Er meint nämlich, daß die Seele die Ideen nicht durch Anschauen ihrer sinnlichen Abbilder auffaßt, sondern dadurch, daß sie allmählig sich derselben, die sie früher angeschaut hat, wieder erinnert, wenn sie erst von der Betäubung sich erholt hat, in welche sie anfangs durch die in Fülle herzuströmenden sinnlichen Eindrücke versetzt wird, und aus denen sie, wie die Seelen im Hades aus dem Lethe, den Trank der Vergessenheit getrunken hat.

Ferner behauptet Plato auf's Bestimmteste die Unsterblichkeit der Seele, nicht nur in poetischen Erzählungen, wie wir sie oben erwähnten, sondern er führt auch (im Phädon) eine ganze Reihe von Beweisen dafür an. Für bloße Wahrscheinlichkeitsbeweise erkennt Plato selbst die Behauptungen, daß die Seele, weil vortrefflicher als der Körper, diesen auch überdauern müsse, und daß die Seele als etwas Unsicht-

bares, Körperloses dem Göttlichen näher stehe, als der Körper und daher auch mit jenem die Unsterblichkeit theilen werde. Einen direkten Beweis dagegen findet er im Wesen der Seele. Diese ist nicht, wie die Pythagoräer meinen, eine Harmonie, sondern sie kann nur gedacht werden, als das Princip der Bewegung, die lebendige Kraft. Demnach liegt das Leben im Begriffe der Seele, ich kann mir eine Seele nie leblos denken, folglich ist sie ewig lebend, unsterblich. — Ferner kann jedes Ding nur durch das ihm eigenthümliche Uebel seinen Untergang finden, nicht durch ein fremdes. Das der Seele eigenthümliche Uebel ist nun das Böse. Dieses kann aber die Seele nicht vernichten, da ja durch Vernichtung die Seele von allem Uebel befreit würde, das Böse also in diesem Falle gar nichts Böses bewirkte. — Auch die Lehre von der Wiedererinnerung und Präexistenz der Seele dient zum Beweise, daß die Seele ohne Körper existiren könne, macht es mithin wahrscheinlich, daß sie nicht mit demselben im Tode werde zu Grunde gehen. Aehnliche Beweise stellt Plato noch mehrere auf, aber es fehlt ihnen, wie den hier angeführten, die überzeugende Kraft, denn sie setzten alle das zu Beweisende schon voraus, daß die Seele ein ewig lebendes, über physischen Gesetzen stehendes Wesen von außerweltlichem Ursprunge sei.

Auch das ist jedenfalls die Meinung des Plato, die in den vielen mythischen Darstellungen vom Leben nach dem Tode sich ausspricht, daß der künftige Zustand der Seele davon abhängen solle, wie der Mensch seine Aufgabe im Leben löst. Diese Aufgabe aber ist der Kampf gegen die Sinnlichkeit, welche dem in der Seele wohnenden göttlichen Zuge widerstrebt, denn die Seele ist wider ihre Natur mit einem sterblichen Leibe verbunden und daher mehr oder weniger von ihm abhängig; sie ist nicht mehr der ihr eigenthümlichen Kreisbewegung theilhaftig, sondern unter dem fortwährenden Zuströmen des Körperlichen erhält sie die sechs unregelmäßigen Bewegungen, vorwärts und rückwärts, nach oben und unten, rechts und links. So ist die Seele vielfach Sklavin der sinnlichen Mächte, doch aber kann sie sich davon frei machen, denn sie ist frei in der Wahl der Tugend, „die Tugend ist herrenlos, und je nachdem sie Einer hochhält oder verachtet, kann er mehr oder weniger davon erlangen; die Wahl liegt ganz in seiner Hand, die Gottheit ist schuldlos.“

Um nun das Wesen der Tugend zu erfassen, muß zunächst das Wesen der menschlichen Seele klar geworden sein. Dieses aber ist durch die Einpflanzung der Seele in den Körper ganz verhüllt. Plato

vergleicht dieselbe mit dem Meergotte Glaukon, an den sich so viele Muscheln und Tange angesetzt haben, daß seine Gestalt ganz unkenntlich geworden ist. Wir müssen zwei getrennte Theile der Seele unterscheiden: das Vernünftige, welches den göttlichen Theil der Seele bildet, und das Unvernünftige, welches vom Körperlichen herstammt. Dieses letztere aber besteht wieder aus zwei Theilen, dem Willen (oder Muthe, dem griechischen Wort Thymos entspricht kein deutsches vollständig) und der Begierde. Unter dem Willen versteht Plato den Theil der Seele, welcher zwar selbst ohne Vernunft, aber doch geneigt ist, sich der Vernunft zu unterwerfen und auch die Begierde unter seine Herrschaft zu zwingen, während er allerdings auch im Streite mit der Begierde unterliegen und dieser dienstbar werden kann. Die Begierde umfaßt die Gesammtheit der sinnlichen Leidenschaften des Menschen, das ihm mit allen lebenden Wesen Gemeinsame. Diese drei Theile der Seele, Vernunft, Wille, Begierde sind nicht etwa als Kräfte der Seele zu betrachten, sondern Plato erklärt ausdrücklich, daß sie selbständige Wesen sein müßten, da ja der Wille bald der Vernunft, bald der Begierde sich fügen könne, also doch von zwei ganz verschiedenen Wesen beeinflußt werde. Wie freilich die Einheit des Selbstbewußtseins bei diesen verschiedenen Wesen zu Stande komme, darüber giebt Plato keinen genügenden Aufschluß.

Der Körper des Menschen ist nun ganz als Wohnung für die Seele gebaut. Als Sitz der Vernunft ist der Kopf bestimmt, der schon durch seine runde Gestalt als der vollkommenste Theil sich darstellt, mit den zur Erkenntniß dienenden Sinneswerkzeugen ausgerüstet und mit wenig Fleisch bekleidet ist, da dieses die Erkenntniß hindern würde. Der Wille dagegen wohnt in der Brust, besonders dem Herzen, der Vernunft zunächst, um von ihr geleitet zu werden, aber doch durch den Hals von ihr getrennt, damit nicht der körperliche Theil der Seele mit dem göttlichen sich vermische. Die Begierde endlich hat ihren Sitz im Unterleibe, vom Willen getrennt durch das Zwerchfell; sie soll durch den Willen von der Vernunft beherrscht werden, und dazu dient besonders die Leber, welche geeignet ist, die Bilder der Gedanken wie in einem Spiegel festzuhalten, die Begierden bald zu schrecken, bald zu besänftigen und im Schlafe, oder in Krankheiten sogar die Gabe der Wahrsagung erhält, damit auch der niedrigste Theil des Körpers in gewisser Art der Wahrheit theilhaftig werde. Die Milz dient dazu, um die Unreinigkeiten, welche sich etwa in der Leber bilden, in sich aufzunehmen, die vielfachen Windungen der Eingeweide sind dazu da,

um die Speise lange im Körper zurückzuhalten und so das zu häufige Bedürfniß nach Nahrung zu verhüten, das dem göttlichen Streben im Geiste entgegen wirkt. So ist der ganze Körper zum Dienste des Geistes bestimmt und Alles an ihm nach diesem Zwecke geordnet.

Auf diese anthropologischen Meinungen gründet sich Plato's Ethik. Denn wenn er auch darin der Sokratischen Ansicht getreu bleibt, daß er die Tugend als eine betrachtet, so schließt doch diese Annahme nicht aus, daß diese Tugend in einem richtigen Verhältnisse der drei Seelenwesen bestehe, mithin jedem einzelnen eine eigene Tugend zukomme. Es giebt sonach drei einzelne Tugenden, die richtigen Zustände der verschiedenen Theile der Seele, und eine vierte, welche aus diesen dreien hervorgeht. Die Tugend der Vernunft ist die Einsicht oder Weisheit; sie besteht in der richtigen Erkenntniß von dem Zwecke des Lebens, von dem wahrhaft Guten, in der wahren Wissenschaft, die dem Plato ebenso, wie dem Sokrates, mit dem sittlichen Handeln auf's Engste verbunden erscheint. Das richtige Handeln aber kommt zu Stande, wenn der Wille die ihm eigenthümliche Tugend der Tapferkeit besitzt. Diese besteht nicht sowohl in dem herzhaften Widerstande gegen die Gefahr, als vielmehr darin, daß der Wille die Belehrungen der Vernunft über das Furchtbare und Nichtfurchtbare, d. h. über das zu Fliehende und zu Suchende (das Gute und Böse), genau bewahre und sich danach richte. Die Tapferkeit schützt die Vernunft gegen die Verwirrungen, welche die sinnlichen Begierden ihr zu bereiten suchen. Die Tugend des dritten Theiles der Seele besteht in der unbedingten Unterordnung desselben unter die Gebote der Vernunft, in der Selbstbeherrschung oder Mäßigkeit (Sophrosyne). Wenn so alle Theile der Seele ganz ihrer Bestimmung gemäß sich verhalten, ergiebt sich daraus die vierte Tugend, die Gerechtigkeit (Dikaiosyne), die weit mehr bezeichnet, als was man gewöhnlich bei diesem Worte denkt; nicht ein äußeres Handeln, sondern die vollendete Seelenharmonie, welche allein auch ein völlig tadelloses Zusammenleben mit Andern ermöglicht.

Die höchste, dem Menschen am meisten zukommende Tugend, ist natürlich die der Vernunft, die Weisheit. Nur durch sie erhalten die andern ihren Werth; denn Tapferkeit und Selbstbeherrschung, wenn sie, wie dies möglich ist, nur Erhaltung oder Erreichung sinnlicher Lust beabsichtigen, sind ohne sittlichen Werth. Daher ist auch die Lehrbarkeit der Tugend eine verschiedene; die Weisheit wird erreicht durch Unterweisung und Unterricht; die Tapferkeit und Selbstbeherrschung ist eine Kunst, die durch Uebung und Gewohnheit erlangt wird, die Fähig-

keit zur Weisheit ist allen Menschen gemeinsam, da der unsterbliche Theil der Seele ja für alle der gleiche ist; zur Tapferkeit und Mäßigkeit gehören bestimmte körperliche Anlagen, die nur einer vernunftgemäßen Ausbildung bedürfen.

Wie Sokrates meint Plato, daß kein Mensch freiwillig böse sei; Niemand thue etwas, um böse zu sein, sondern das letzte Ziel alles Handelns sei doch das Gute, und nur Mangel an vernünftiger Einsicht lasse dem Menschen zuweilen das Böse als etwas Gutes, als ein Gut erscheinen. Das höchste Gut und das Gute, sind dem Plato gleichbedeutende Begriffe; das Gute ist die höchste aller Ideen, ihre Erkenntniß das erhabenste Ziel des menschlichen Strebens. Aber wir vermögen sie wegen der Mangelhaftigkeit unseres Erkenntnißvermögens nicht als eine Einheit aufzufassen, sondern wie die sinnlichen Gegenstände nur verschiedene, mehr oder weniger vollkommene Abbilder der Ideen darstellen, so erblicken wir auch die Idee des Guten nur als vielerlei einzelne Güter, bald als Wissenschaft und Wahrheit, bald als Ebenmäßigkeit und Schönheit, bald als Tugend. Auch die Lust ist dem Plato ein Gut, doch haben die einzelnen Lüste sehr verschiedenen Werth. Am tiefsten steht diejenige Lust, welche stets die Unlust zur Begleiterin und Voraussetzung hat, nämlich die, welche in der Befriedigung der sinnlichen Begierden besteht, also nur das Aufhören der mit der Begierde verbundenen Unlust ist. Dieses Gefühl nennt Plato die unreine oder gemischte Lust, die reine Lust ist ihm das psychische Wohlgefühl, welches durch den Anblick schöner Gestalten und Farben, durch wohlthuende Töne und angenehme Gerüche hervorgerufen wird; ferner ist eine Lust die Ehre, welche in der Befriedigung des Strebens besteht, welches dem Muthe eigen ist, und die höchste und dauerndste Lust ist endlich die Freude der Vernunft im Besitze der wahren Erkenntniß. Alle diese Lüste sind nicht das Gute selbst; sie führen nur zum Guten, indem sie theils zum körperlichen Wohlsein nöthig sind, welches doch die Bedingung geistiger Entwickelung bildet, theils das harmonische Gefühl in der Seele hervorrufen. Werden aber die Lüste nicht als ein Annähern an das Gute betrachtet, so sind sie verwerflich, und je tiefer sie stehen, desto eher kann ihr Mißbrauch die Seele vom Guten ablenken; auch selbst das höchste, der Scharfsinn, kann zum Nachtheil gereichen. Das höchste Gut, das Gute, kann der Mensch nicht erreichen, er kann dem Vollkommenen nie gleich, sondern nur ähnlich werden; daher sind ihm nur verschiedene Güter beschieden, die aber doch nur Mittel, nicht Zweck sein können, von verschiedenem Werthe, je nachdem sie dem

Guten näher oder ferner stehen. Plato hat eine Reihenfolge von den Gütern des Menschen aufgestellt, die aber sehr unbestimmt erscheint. Als das Höchste betrachtet er das, was den Menschen in jedem Verhältniß das rechte Maß finden lehrt, den Zustand eines reinen, sittlichen Strebens; dann folgt der daraus hervorgehende harmonische Zustand, das Schöne und Vollkommene, die mit Lust verbundene Erkenntniß; dann kommen die einzelnen Güter, welche die harmonische Zusammensetzung bilden, zunächst die philosophische Erkenntniß, dann die nicht philosophischen Wissenschaften und endlich die reine (mit keiner Unlust verbundene) Lust. Die unreine Lust, obwohl sie zum körperlichen Bestehen gehört, läßt Plato aus der Tafel der Güter ganz hinweg; sie ist ihm ein bloß Nothwendiges. Die Platonische Ethik ist demnach ebensoweit von der Ansicht der kyrenaischen Schule entfernt, daß die Lust das höchste Gut sei, wie von der kynischen, daß bloß in der Erkenntniß das Gute bestehe, sondern die reine Lust, wie auch die vernünftige Einsicht sind ihr nur Theile, die in dem höchsten Gute in vollkommener Weise vereinigt erscheinen.

Was die Aufgabe des einzelnen Menschen ist, das ist nach Plato auch die der ganzen Menschheit, was als Tugend vom Einzelnen gefordert wird, ist auch die Pflicht des Staates, daher gründet sich nun die Platonische Lehre vom Staate ganz auf seine Lehre von dem Wesen des Menschen. Vernünftige Einsicht, Tapferkeit, Mäßigkeit waren die drei Tugenden, in deren Besitz der Mensch der vollkommenen Tugend, der Gerechtigkeit, theilhaftig ist; und aus denselben Tugenden soll auch der richtige Zustand, die Gerechtigkeit des Staates, hervorgehen. Und wie die drei menschlichen Tugenden als besondere Zustände verschiedener Seelenwesen betrachtet wurden, so sind auch die Tugenden des Staates auf drei verschiedene Stände vertheilt. Die Einsicht soll der Stand der Herrschenden, die Tapferkeit der Stand der Wächter, die Mäßigung oder Selbstbeherrschung der Stand der Gewerbetreibenden darstellen. Der Herrschende soll immer nur Einer sein; denn es gibt niemals Viele, welche weise genug zum Regieren sind und ein Verständiger ist auch vollkommen im Stande den Staat zu leiten, ohne irgend welche Hilfe von Andern. Die Regierungsfolge soll aber nicht durch die Geburt bestimmt sein; sondern herrschen soll, der am weisesten ist, der wahrhaft philosophisch Gebildete, wo ihrer Mehrere sind, kann die Herrschaft wechseln; nur dadurch, meint Plato, könne ein Staat zur richtigen Entwickelung gelangen, daß entweder die Philosophen zu Fürsten gemacht würden, oder die Fürsten auf die richtige

Weise Philosophie trieben. Dem Stande der Wächter kommt die Beschützung des Staates zu; er hat ihn nicht nur nach Außen zu vertheidigen, sondern auch vor allen inneren Unruhen zu schützen. Die Aeltesten und Besonnensten aus dem Stande der Wächter sollen zur Obrigkeit erwählt werden und in diesem Sinne auch die Kinder der Wächter erzogen werden. Die beiden Stände der Herrscher und Wächter haben für Erwerbung von Besitzthum gar nicht zu sorgen; die Ernährung und Erhaltung aller Bürger ist die Aufgabe des dritten Standes, der Gewerbtreibenden. An der Verwaltung des Staates haben diese gar keinen Antheil, ihre höchste Tugend besteht in vollkommenster Unterwürfigkeit. Diesen dritten Stand, die große Masse des Volkes, hält Plato, wie das in seinem durchaus aristokratischen Charakter lag, für gering und so wenig beachtenswerth, daß er nicht einmal ihre Verhältnisse und ihren Verkehr durch Gesetze regeln will, und obwohl er die Erziehung der Bürger als höchste Aufgabe des Staates betrachtet, beziehen sich Plato's Vorschriften über die Erziehung doch bloß auf den Stand der Wächter.

Scharf und bestimmt tritt uns in der Platonischen Republik der Gegensatz zwischen dem modernen und antiken Staatsleben entgegen. Wir pflegen im Staate eine Einrichtung zu sehen, welche dazu da ist, dem einzelnen Menschen seine Rechte zu sichern; der altgriechischen Anschauung gemäß, hat der Einzelne dem Staate gegenüber gar keine Rechte, er ist nur dienendes Glied des Staates; wir denken uns den Staat der Menschen wegen da, die Alten den Menschen des Staates wegen.

Aus dieser, der unsern ganz entgegengesetzten Grundanschauung, stammen viele Einrichtungen des Platonischen Staates, die uns als große Härten erscheinen. So die völlige Aufhebung alles Familienlebens. Die Frauen sollen Gemeingut des Staates sein, die Zeit der Kindererzeugung durch gesetzliche Vorschriften geregelt und die Kinder selbst sogleich als Eigenthum des Staates betrachtet und öffentlich erzogen werden. Schlechtgebildete und schwächliche Kinder befiehlt Plato auszusetzen, da sie dem Staate nichts nützen könnten und aus dem gleichen Grunde verbietet er die Kranken zu pflegen. Er geht sogar so weit, daß er, um die Bürger im Zaume zu halten, allerlei Täuschung und frommen Betrug anzuwenden für gut findet, zum Heile des Staates. Auch die Vorschriften über die Erziehung der Kinder, die sich übrigens, wie schon gesagt, bloß auf die Kinder der Wächter beziehen, bezwecken nur eine Ausbildung für den Staat. Plato un-

terscheidet die leibliche und geistige Erziehung, die Gymnastik und Musik (d. h. die Gesammtheit aller Musenkünste). Die Leibesübungen sollen den Körper kräftig und stark machen zum Dienste der Seele; die Beschäftigung mit Künsten und Wissenschaften soll die aus einseitiger körperlicher Ausbildung leicht hervorgehende Rohheit und Wildheit verhüten. Doch müssen die Künste vor allen Dingen nicht in Weichlichkeit und Ausschweifung verfallen; daher stellt sie Plato ganz unter die Aufsicht des Staates und beschneidet sie in einer Weise, die deutlich zeigt, daß er der Kunst nur sehr untergeordneten Werth zugesteht; in der Musik (im engeren Sinne) will er alle weichen Tonarten verbannt wissen; in der Poesie verwirft er die epische und dramatische Dichtkunst, weil sie bloß Nachahmungen seien und im Menschen auf verkehrte Weise Gefühle und Leidenschaften rege machten; nur die Lyrik ist geduldet, soweit sie dem Lobe der Götter und Helden geweiht ist. Diese Ausbildung in Gymnastik und Musik, verbunden mit Unterweisungen über das Gute und Böse, die jedoch rein empirisch, ohne philosophische Ableitung der Begriffe gegeben werden, ist allen Wächtern gemeinsam. Diejenigen von ihnen, welche durch ihre Anlagen einer höheren Bildung fähig scheinen, erhalten die philosophische Erziehung zu Herrschern. Sie werden besonders in den mathematischen Wissenschaften, in Astronomie und Theorie der Musik unterwiesen und vom zwanzigsten Jahre an genau beobachtet, ob sie die Uebereinstimmung der verschiedenen Wissenschaften zu erkennen fähig und überhaupt geeignet sind zur höheren, philosophischen Einsicht angeleitet zu werden. Der Unterricht in der Philosophie erfolgt vom dreißigsten Jahre an und erst vom funfzigsten Jahre an ist der so Gebildete fähig zum Herrschen. Die Herrscher aber haben selbst wieder die Aufgabe, die Erziehung der Jüngeren zu leiten und diese Erziehung erscheint überhaupt als das Wichtigste für den Staat; denn nur der philosophisch Durchgebildete vermag mit Sicherheit Gutes und Böses zu erkennen und nur eine solche richtige Erkenntniß des Herrschers sichert die Glückseligkeit des Staates; in dieser Glückseligkeit des Staates aber geht die der Einzelnen auf; nicht das Wohl Eines Menschen oder Standes, sondern die Gerechtigkeit des Staates, ist das Ideal des Weisen.

Man hat nicht selten behauptet, daß die Platonische Republik, deren Grundzüge wir geschildert haben, von Plato selbst nur als ein Idealstaat betrachtet worden sei, der im praktischen Leben nicht vorkommen könne. Diese Ansicht gründet sich auf das dem Plato zugeschriebene Buch von den Gesetzen, in welchem eine mustergültige Staatsver-

fassung geschildert wird, die mehr den bestehenden Verhältnissen angepaßt ist, eine Mischung von Demokratie und Monarchie, die zwar in ihren Grundlagen der Republik ähnlich ist, aber doch in sehr wesentlichen Punkten (z. B. der philosophischen Bildung der Herrscher) von den Platonischen Anschauungen ganz abweicht und nicht wie die in der Republik entwickelte Staatslehre mit den anthropologischen Grundsätzen enge verbunden erscheint. Wenn die Schrift von den Gesetzen ächt ist, und nicht etwa einem Schüler Plato's angehört, so fällt ihre Abfassung jedenfalls in die letzten Lebensjahre des Philosophen und bezeichnet einen Verfall seines Denkens; daß Plato aber die Grundsätze seines Staates für ausführbar gehalten habe, das beweist die beständige Rücksicht, die er auf die Schwäche der menschlichen Natur nimmt, die in ihrer Vollkommenheit gar keiner Gesetze bedürfte, und die ausdrückliche Erklärung, daß alle andern Verfassungen, Aristokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis, eigentlich nicht Staatsverfassungen seien, sondern nur Arten, wie der Staat verwaltet wird.

Es ist uns übrig, noch einen Blick auf die Stellung der Platonischen Philosophie zur Religion zu werfen. Man hat von jeher die Platonische Philosophie mit dem Christenthume verglichen und mit Vorliebe das Christliche in der Platonischen Philosophie hervorgesucht. Daß sich Manches derart finden läßt, muß natürlich scheinen, da ja bei der Ausbildung der christlichen Lehre gar manche der vielverbreiteten Platonischen Anschauungen in dieselbe übergegangen sind. Doch betrachten wir den hauptsächlichsten Punkt der Vergleichung, die Annahme eines persönlichen Gottes, so hat dieser persönliche Gott innerhalb der Platonischen Philosophie keine sichere Stelle. Zwar redet Plato unzählige Male von Gott, dem Weltbildner; aber er giebt keine Auskunft, wie er sich eigentlich zu den Grundlagen alles Seienden, den Ideen verhalte. Die Ideen sind selbständige, ungeschaffene, aus eigner Kraft von Ewigkeit her bestehende Substanzen; was soll bei dieser Annahme ein persönlicher Gott? Erzeuger der Ideen kann er nicht sein, ihr Erzeugtes doch auch nicht; er existirt mithin neben denselben und vermittelt bloß die Abbildung der Ideen in der sinnlich erscheinenden Welt. Plato's Gott ist soweit eigentlich nichts, als das Princip der Bewegung, er steht auf derselben Stufe wie der Geist des Anaxagoras, der blos das Geschehen vermittelt, aber nicht Schöpfer der Welt ist. Es soll damit nicht gesagt sein, daß Plato einen persönlichen Gott geleugnet habe: er erweist nur nicht sein Dasein als philosophische Gewißheit, gerade wie er auch den Glauben an die griechischen

Volksgötter nicht verwirft, aber doch als etwas außer dem Bereiche der wahren Erkenntniß liegendes ansieht. Trotzdem läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Platonische Philosophie einen religiösen Charakter hat und dieser liegt in ihrer entschieden auf das Sittliche gehenden Richtung. Die höchste Idee ist ihm die des Guten, das Streben nach der Erkenntniß des Guten, die Lebensaufgabe des Menschen, und alles Menschliche nur in soweit von Werth, als es die Verwirklichung des Guten bezweckt. Dieses Streben nach dem Guten, der reinen, geistigen Schönheit, ist ein unausgesetzter, ernster Kampf gegen die niedern Elemente der Sinnlichkeit; „groß, nicht ein gewöhnlicher, ist der Kampf darum, ob man gut werde oder schlecht und weder durch Ehre noch durch Geld noch durch irgend eine Gewalt sollte man sich vom Streben nach der Tugend abhalten lassen.“ Aber groß ist auch der Preis der Tugend. Freilich, „was kann in so kurzer Zeit, wie das Leben des Menschen, Großes geschehen? So gut wie nichts. Aber ein unsterbliches Wesen soll sich auch nicht um die kurze Zeit des Lebens abgemüht haben“, sondern, da ja die Seele unsterblich ist, so gilt ihr Streben der ganzen Dauer ihres Daseins, und nach dem Tode, wo die Seele frei wird von den Banden des Körpers, wird der Gerechte ein ewig seliges Leben mit den Göttern führen im Anschauen der reinen Wahrheit; nicht blos auf Erden ist die Gerechtigkeit für den Menschen das Beste, sie hat auch den höchsten Preis der Siegeslaufbahn zu erwarten.

Fassen wir nun noch einmal die Grundzüge der Platonischen Philosophie zusammen. Das Wahre und Feste in den sinnlichen Erscheinungen sind die Ideen; ihnen kommt aber nicht bloß in unserm Denken ein Sein zu, sondern sie sind als die Gründe alles Seienden, als selbständige, geistige Substanzen zu betrachten, welche das Auge des Geistes erkennt. Die Dinge der Sinnenwelt sind Abbilder der Ideen in dem Nichtseienden, Unwahren, der Materie. Die Bildung, Veränderung und Erhaltung der Welt geschieht durch ein ordnendes, leitendes Princip, die Weltseele, welche aus dem Geistigen und Sinnlichen gemischt erscheint, der Inbegriff der mathematischen Gesetze. Wie diese Weltseele, so ist auch die menschliche Seele gemischt aus Unsterblichem und Sterblichem. Das Unsterbliche ist die Vernunft, das Sterbliche der Wille und die Begierde. In der vollkommenen Herrschaft der Vernunft über den Willen und die Begierde besteht die Tugend des Menschen; die Vernunft aber strebt ihrem Wesen nach zu der Erkenntniß der Ideen, vor allem der höchsten Idee, der des Guten, einer Erkennt-

niß, die mit dem vollendeten sittlichen Handeln zusammenfällt. Wie die Seele schon vor ihrem jetzigen Dasein in dem Körper existirte, so wird sie auch nach dem Tode fortdauern in einem Zustande, der ihrem sittlichen Verhalten in diesem Leben entspricht. Was nun die Aufgabe des Einzelnen ist, ist auch die des Staates; er soll die Gerechtigkeit im Großen darstellen und damit dies möglich sei, hat der Einzelne unter Aufgabe aller seiner Ansprüche auf Glückseligkeit sich dem Ganzen unbedingt zu unterwerfen, damit der große Zweck erreicht werde, die Darstellung der Idee des Guten in dem menschlichen Leben.

Die Platonische Philosophie umfaßt den Inhalt aller früheren Philosophieen, sie hat sehr wesentliche Elemente namentlich von den Pythagoräern, Eleaten und von Heraklit aufgenommen; alle diese Elemente aber sind zu einem Ganzen vereinigt, dessen leitende Idee der Sokratische Grundsatz bildet, daß die Erkenntniß des Guten das höchste Streben sein müsse. Nicht einseitig auf Untersuchungen über das Gute, wie die Sokratische, ist Plato's Philosophie gerichtet, aber die Erkenntniß des Guten erscheint doch als ihr höchstes Ziel, dem jede andere Erkenntniß dienen soll, daher kann man dem Platonismus mit Recht den Namen einer ethischen Philosophie geben.

Als Probe der Platonischen Darstellung möge hier schließlich aus dem Phädrus ein Abschnitt der berühmten Rede über den Zustand der Seele vor diesem Leben und die vielgenannte Platonische Liebe stehen. Das Wesen der göttlichen und menschlichen Seele wird in dieser Rede mit einem beflügelten Rossegespanne verglichen. Die Rosse der Götter sind beide edel und von guter Abstammung, von denen der Menschen ist das eine ebenfalls gut, das andere aber niederer Abstammung und widerspenstig, so daß es dem Lenker schwer wird, sein Gespann zu zügeln und den Göttern auf ihrer Bahn zu folgen.

„Zeus aber, der große Herrscher im Himmel, geht zuerst hervor auf seinem geflügelten Wagen, Alles zu ordnen und für Alles zu sorgen; ihm folgt die Schaar der Götter und Dämonen in elf Zügen geordnet, denn Hestia bleibt allein im Hause der Götter. Von den andern aber gehen die Götter, welche zu den Zwölfen gehören, als Führer voran in der Ordnung, die Jedem bestimmt ist. Viel Herrliches ist zu sehen auf der Bahn in dem Himmelsraume, wohin die Götter ihr Gespann lenken und vollbringen was Jedem zukommt. Es folgt aber wer immer will und kann, denn der Neid bleibt ferne von den göttlichen Reihen. Wenn sie aber zum Feste und Mahle gehen, dann fahren sie in gerader, steiler Bahn am Himmel hinauf; da gehen nun wohl die Wagen der Götter mit gleichem, wohlgezügeltem Gespanne leicht hinauf; die andern aber vermögen kaum zu folgen. Denn das Roß von schlechter Abkunft beugt sich zur Erde nieder und drückt gewaltsam niederwärts, wenn es nicht von seinen Lenkern

ganz gut gezogen ist, und daraus entsteht denn der Seele heftiger Kampf und Streit. Denn die Unsterblichen zwar, wenn sie auf die Höhe des Himmels gekommen sind, wenden sich nach außen und stehen fest auf dem Rücken des Himmels. Und indem sie dastehen, reißt sie der Umschwung mit fort und sie sehen, was außerhalb des Himmels ist. Den überhimmlischen Ort aber hat noch kein Dichter besungen, noch wird ihn je einer würdig erheben; er ist aber folgendermaßen — denn, da ich von der Wahrheit zu reden habe, muß ich wagen, ihn ganz wahrhaft zu beschreiben — das farblose, gestaltlose und stofflose in Wahrheit seiende Wesen, das sieht nur allein der Geist, der Führer der Seele; und um jenes her ist Alles, was zur wahren Wissenschaft gehört. Da nun der göttliche Geist von reiner Vernunft und Wissenschaft lebt und jede Seele bestimmt ist das ihr gebührende Theil davon aufzunehmen, so freuen sie sich das wahrhaft Seiende wieder einmal zu sehen und nähren sich am Anblicke des Wahren und sind fröhlichen Muthes bis der Umschwung im Kreise sie auf denselben Ort zurückführt. In diesem Umlaufe nun wird erblickt die Gerechtigkeit und die Mäßigkeit und die Wissenschaft, nicht die, welche eine Entstehung hat und in viele einzelne Wissenschaften sich theilt für die einzelnen Dinge, die wir wirklich nennen, sondern die Wissenschaft des wahrhaft Seienden. Und so erblickt die Seele auch das wahre Sein, was allen andern Dingen zu Grunde liegt, und wenn sie sich daran gelabt hat, taucht sie wieder nieder in das Innere des Himmels und kehrt nach Hause zurück. Dort angekommen, führt der Lenker die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie mit Nektar. Das ist die Lebensweise der Götter. Von den andern Seelen konnte wohl eine, die am besten dem voraneilenden Gotte folgte, das Haupt des Führers bis an den außerhimmlischen Ort erheben und so den Umschwung mit vollenden, geängstigt jedoch von den Pferden und kaum im Stande, das Seiende zu erblicken; eine andere erhob sich bald, bald sank sie wieder herab, und im Sträuben der Rosse erblickte sie einiges, anderes aber nicht; die andern alle streben zwar auch nach oben und versuchen zu folgen, aber kraftlos bleiben sie zurück und werden unten herumgetrieben, einander stoßend und schlagend, indem jede sucht, der andern zuvorzukommen. Da entsteht Lärm, Streit und Angstschweiß, viele werden durch die Schuld der Wagenlenker verwundet und ihr Gefieder beschädigt; alle aber kehren nach großer Anstrengung zurück, ohne das Seiende gesehen zu haben und müssen dann mit der Nahrung des Scheines sich begnügen. Daher stammt das heiße Sehnen die Gefilde der Wahrheit zu schauen; denn in jenen Wiesen ist die rechte Weide für das Edelste in der Seele und davon wächst die Kraft des Gefieders, durch welches sich die Seele emporhebt und so lautet das Gesetz der Adrastea, daß, welche Seele als Begleiterin des Gottes etwas vom Wahren erblickt hat, bis zum nächsten Auszuge keinen Schaden erleiden, und wenn sie das immer vollendet, ewig unverletzt bleiben soll. Wenn sie aber, unvermögend zu folgen, nichts sieht, sondern von einem Unfalle betroffen, von Vergessenheit und Schwäche übermannt, niedergedrückt wird, dabei das Gefieder verliert und zur Erde sinkt, dann soll sie bei der ersten Geburt noch nicht in einen thierischen Körper gepflanzt werden, sondern die, welche am meisten geschaut hat, in den Keim eines Mannes, der ein Freund der Weisheit, des Schönen, der Musen oder der Liebe werden soll; die zweite in den eines gesetzlichen Königs oder eines

kriegführenden und herrschenden; die dritte in den eines Staatsmannes oder der mit der Verwaltung seines Hauswesens oder seines Gewerbes sich befaßt; die vierte in den eines Mannes, der mit Gymnastik sich abgiebt oder für die Heilung des Leibes sorgt; die fünfte wird ein wahrsagendes und den Geheimnissen gewidmetes Leben führen; die sechste ein dichterisches; der siebenten wird ein der Feldmeßkunst oder Handarbeit ergebenes Leben zufallen; der achten ein sophistisches oder volksschmeichelndes; der neunten ein tyrannisches. Von allen diesen erhält, wer gerecht lebt, ein besseres Loos, wer ungerecht, ein schlechteres. Denn dahin, woher jede Seele kam, kehrt sie nicht zurück unter 10,000 Jahren (denn vor dieser Zeit erhält keine ihr Gefieder), ausgenommen allein, wer mit reiner Seele Philosophie treibt oder einer philosophischen Liebe sich weiht. Solche können im dritten tausendjährigen Zeitraum, wenn sie dreimal dasselbe Leben gewählt haben, also nach 3000 Jahren, befiedert heimkehren. Die andern aber, wenn sie das erste Leben vollendet haben, werden vor Gericht gestellt; nach diesem Gerichte kommen die einen an unterirdische Oerter, um ihre Strafe zu erdulden, die andern aber, der Strafe enthoben, an himmlische Stätten, wo es ihnen ergeht dem Leben gemäß, welches sie in menschlicher Gestalt geführt haben. Im tausendsten Jahre aber gelangen beiderlei Seelen zur Ertheilung und Wahl des zweiten Lebens; jeder wählt dieses, wie er will; dann kann auch die menschliche Seele in ein thierisches Leben übergehen, und wer früher Mensch war, aus dem Thiere zum Menschen zurückkehren. Die aber kann eine solche Gestalt nicht annehmen, welche niemals die Wahrheit erblickte; denn der Mensch muß die Idee der Dinge erfassen, das was aus den vielen sinnlichen Wahrnehmungen als Einheit hervorgeht. Das ist aber die Erinnerung an das, was die Seele ehedem geschaut hat als sie den Bahnen der Götter folgte, und, das Haupt zum Seienden emporgerichtet, das übersah, was wir jetzt für das Wirkliche halten. Daher wird mit Recht auch nur der Geist der Philosophen befiedert. Denn bei den Dingen weilt, soviel als möglich, seine Erinnerung, deren Anschauen Gott zum Gotte macht. Nur der Mann aber, welcher solchen Erinnerungen mit rechtem Sinne sich hingiebt und immer der wahren Weihe theilhaftig ist, kann in Wahrheit vollkommen werden. Indem er nun menschlichen Strebens sich enthält und nur dem Göttlichen lebt, wird er von den Leuten zurechtgewiesen wie ein Verrückter; daß aber göttliche Begeisterung ihn erfüllt, das bleibt der Menge verborgen. Und hier ist nun unsere Rede an jener vierten Art des Wahnsinnes angekommen, von dem die Seele dessen befallen sein soll, der beim Anblicke der irdischen Schönheit jener wahren sich erinnert und dadurch neu befiedert wird und mit dem neuen Gefieder versucht sich emporzuschwingen, aber noch unvermögend, sich zu erheben, nur hinaufschaut, dem Vogel gleich, nicht achtend dessen, was hier unten ist; und das ist die edelste aller Begeisterungen und erweist sich als des edelsten Ursprunges, sowohl an dem, der sie hat, als an dem, welchem sie mitgetheilt wird, und wer dieses Wahnsinnes theilhaftig von Liebe zu dem Schönen erfüllt ist, wird ein Liebender genannt. Denn, wie schon gesagt, die Seele jedes Menschen muß ihrer Natur nach das wahrhaft Seiende geschaut haben (sonst hätte sie den menschlichen Körper nicht annehmen können), sich aber bei den irdischen Dingen jener himmlischen zu erinnern, das ist nicht jeder Seele leicht, denen nicht, welche das, was dort oben ist, nur kurze Zeit sahen, und

denen nicht, welche, nachdem sie herabgefallen waren, ein schlimmes Geschick betraf, daß sie, von schlechtem Umgange verleitet wurden zur Ungerechtigkeit und das dort gesehene Heilige in Vergessenheit sinken ließen. So bleiben nur wenige übrig, in denen eine mächtige Erinnerung lebt. Wenn diese aber ein Ebenbild von jenem sehen, so werden sie bestürzt und sind ihrer selbst nicht mehr mächtig; was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie selbst nicht, weil sie es nicht genugsam durchschauen. Denn die irdischen Abbilder der Gerechtigkeit, Mäßigkeit und anderer Güter der Seele, haben keinen Glanz, sondern nur mühsam und mit trüben Werkzeugen können wenige, die den Bildern sich nahen, ihr wahres Geschlecht erkennen. Die Schönheit aber war damals strahlend zu schauen, als wir im Chore der Seligen, wir mit dem Zeus, andere mit andern Göttern, den seligsten Anblick, das herrlichste Schauspiel genossen und eingeweiht waren in ein Geheimniß, das man wohl mit Recht das seligste nennen kann, und das wir feierten selbst untadelig und noch unberührt von den Uebeln, welche in der Zukunft uns bereitet waren und daher auch vorbereitet zu untadeligen, vollkommenen, unwandelbaren, seligen Gesichten, geweiht in reinem Glanze, rein und noch nicht an diesen Leib gebunden, den wir den unsrigen nennen und mit uns herumtragen, eingekerkert wie ein Thier in der Muschel. Man verzeihe diese weitläufigen Worte der Erinnerung, welche die Sehnsucht nach dem Früheren weckte und in sie hineinlegte. Die Schönheit also glänzte unter jenen Gestalten, und auch hierher versetzt fassen wir sie auf durch den hellsten unsrer Sinne, wie sie hell uns entgegenschimmert. Denn das Gesicht ist die schärfste aller sinnlichen Wahrnehmungen; nur die Weisheit wird damit nicht geschaut; denn eine zu heftige Liebe würde entstehen, wenn von ihr ein ebenso helles Licht unserm Auge sich böte, und ebenso bei allem andern, was der Liebe werth ist. Dieses ist also bloß der Schönheit zu Theil geworden, so daß sie als das Strahlendste und Liebreizendste erscheint. Der nun, in welchem nicht mehr die Erinnerung lebt oder der schon verdorben ist, der wird nicht zur Schönheit selbst emporgezogen, wenn er erblickt, was hier ihren Namen trägt; daher naht er ihr auch nicht mit Verehrung, sondern er schämt sich nicht mit Wildheit und niederer Sinneslust sie zu verfolgen. Wer aber noch frische Weihung an sich hat und das von ehemals oft angeschaut, wenn der ein gottähnliches Antlitz sieht oder eine Körpergestalt, welche die Schönheit vollkommen darstellt, dann schaudert er zuerst und Furcht erfaßt ihn, wie damals; dann aber betet er sie an, zu ihr emporblickend wie zu einem Gotte, und fürchtete er nicht den Ruf allzu großen Wahnsinnes, er würde den Geliebten opfern, wie einem Gotte. Bei ihrem Anblicke aber wechselt der Schauer plötzlich mit ungewohnter Hitze. Er wird durchwärmt, indem er mit den Augen die überströmende Schönheit aufnimmt, von der das Gefieder seiner Seele gleichsam befruchtet wird. Ist er nun durchwärmt, so schmilzt das, was die Keime des Gefieders verschlossen hielt und sie hinderte, hervorzutreiben, und fließt nun neue Nahrung herzu, dann schwillt der Kiel des Gefieders und strebt hervor überall an der Seele, denn diese war ehemals ganz befiedert. — — Und wie Jeder, der noch unverdorben ist, dem Gotte, zu dessen Zuge er ehemals gehörte, hier nachzuahmen strebt nach Vermögen, so wählt er sich danach auch den Geliebten und als wäre dieser der Gott selbst, bildet er ihn aus und schmückt ihn wie ein heiliges Bild um ihn zu verehren. Und in-

dem er sich mühete, die Natur seines Gottes zu erkennen, gedeiht er, weil er genöthigt ist, immerfort auf den Gott zu schauen, und, indem er ihn festhält in der Erinnerung, nimmt er begeistert seine Sitten und sein Streben an, soweit es dem Menschen möglich ist, von einem Gotte etwas anzunehmen und da er das dem Geliebten zuschreibt, hängt er noch mehr an ihm. Die nun, welche, wie die Bacchantinnen, vom Zeus schöpfen, gießen es in die Seele des Geliebten und machen ihn, soviel als möglich, ihrem Gotte ähnlich. — —

4. Die ältere Akademie.

Plato's Ruhm, der schon bei seinen Lebzeiten in der ganzen damaligen gebildeten Welt verbreitet war, hatte aus den verschiedensten Gegenden der Erde ihm zahlreiche Schüler zugeführt, doch war unter allen nur Einer, der, an Geist des großen Meisters werth, eine selbständige Fortbildung und Entwickelung seiner Lehre unternommen und ausgeführt hat, Aristoteles. Was die übrigen zur Platonischen Philosophie hinzugethan haben, ist theils unwesentlich, theils ist es geradezu ein Rückschritt zu dem Standpunkte früherer Philosophen. Doch übergab Plato bei seinem Tode den Lehrstuhl der Akademie nicht dem, der allein würdig war, den Platz auszufüllen, den der große Meister leer gelassen, und zwar wohl deßwegen, weil Aristoteles wohl schon bei Lebzeiten des Plato in seinen Ansichten von diesem bedeutend abwich, ihm sogar durch seine Opposition in den letzten Jahren manchen Verdruß bereitete; der Nachfolger Plato's war dessen Neffe Speusippos aus Athen, der jedoch schon nach 8 Jahren an einer langwierigen Krankheit starb (339 v. Chr.). Speusipp soll sich besonders durch ausgebreitete Gelehrsamkeit ausgezeichnet haben; auch mußten seine Schriften geschätzt sein, da sie Aristoteles um einen sehr hohen Preis kaufte.

Das Streben des Speusippos ging hauptsächlich darauf hinaus, alle Wissenschaften zu einem Ganzen zu vereinigen, denn er hielt die Kenntniß aller Dinge für den wahrhaft philosophisch Gebildeten für eine Nothwendigkeit, weil er alle Unterschiede des zu Erklärenden von andern Dingen müsse angeben können. In diesem Sinne verfaßte er auch ein weitläuftiges Werk in 10 Bänden, welches das Aehnliche in allen bekannten Dingen der Welt nachweisen sollte.

Es sind nur wenige Punkte, in denen sich die Lehre des Speusipp von der Platonischen unterscheidet. Einmal gab er zwar zu, daß nur geistiges Erkennen, nicht sinnliches Anschauen, zur Wahrheit führe, nahm aber doch eine Art von Wahrnehmung an, die auf eine

Stufe mit der Wissenschaft gestellt werden kann, nämlich die wissenschaftliche Empfindung, die rein vernünftige Art zu sehen, die er als eine besondere Kunst betrachtete. Dann bildete er mit besonderer Vorliebe die Pythagorisirende Zahlenlehre aus, die Plato in späteren Jahren an die Stelle seiner Ideenlehre gesetzt hatte (ohne jedoch seine Ideenzahlen, die nicht summirbaren Einheiten, [vergl. S. 63] mit den Pythagoräischen zu identificiren) und erklärte, daß allerdings, wie auch schon Plato gesagt hatte, die Eins als der Grund alles Seins zu betrachten, daß aber diese Eins nicht als das Gute aufzufassen sei, sondern nur als den Keim zum Guten enthaltend. Das Gute ist dem Speusipp ein Werdendes, nicht aber der ungewordene Anfang alles Seins, es ist nur als der Natur der Eins entsprechend anzusehen, während das Böse auf die Vielheit zurückgeführt werden muß. Auch erklärt Speusipp ausdrücklich, daß das Gute weder mit der Gottheit, noch mit der Lust für gleichbedeutend dürfe gehalten werden. Es scheint, als ob er sich in der Eins verschiedene Principien enthalten gedacht habe, da ihm namentlich die Annahme von besonderen Gründen der Zahlen, der Größen, der Seelen zugeschrieben wird. Ob und wie er aus der Natur der Eins diese Principien entwickelte, darüber läßt sich Bestimmtes nicht sagen. Endlich hat Speusipp, das „Andere“ des Plato, die Materie, als die Vielheit bezeichnet, welche zu der Eins in geradem Gegensatze steht, und aus den beiden Grundprincipien der Eins und der Menge alle Dinge abzuleiten versucht. Doch ist uns diese Ableitung, wie fast die ganze Lehre dieses Mannes sehr unklar und unzusammenhängend; sie steht großentheils im Anschluß an Lehrsätze des Pythagoräers Philolaus, und verliert sich in ein ganz werthloses Spiel mit mystischen Zahlformeln.

Speusipp überließ den Lehrstuhl der Akademie dem Xenokrates, der ihn 25 Jahre hindurch inne hatte. Xenokrates war ein Mann, der wegen seines ernsten, sittlich tadellosen Charakters sich einer wohlverdienten Achtung erfreute, in dem aber schon sein Lehrer Plato mit Recht den selbständig vorwärts strebenden Geist vermißt hatte. Er war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller; doch kennen wir von seinen zahlreichen Werken fast nur die Titel und besitzen auch aus andern Schriftstellern nur sehr mangelhafte Kunde von seiner Philosophie. Diese erscheint hier zum erstenmale principiell in die drei Theile, Logik, Physik und Ethik geschieden — eine Eintheilung, die von da an die gewöhnliche wurde und mit der auch an die Stelle der Platonischen Einzeluntersuchungen eine geordnete, zusammenhängende Gedankenentwickelung

treten mußte. Xenokrates ging noch viel weiter als Speusipp in der Uebertragung des Mathematischen auf die Philosophie und seine Lehren erscheinen oft noch vielmehr als die seines Vorgängers leere Zahlenspielereien.

Als Principien des Seienden nahm Xenokrates die Einheit und die Zweiheit an, die ungerade und die gerade Zahl; diese bezeichnete er als Gottheiten und nannte die Einheit den männlichen Gott, den Herrscher über die Bewegungen des Fixsternhimmels, die Zweiheit aber die Mutter der Götter und die über die Planetenbahnen und das Wandelbare der irdischen Welt gebietende Seele des Alls. Nach andrer Angabe unterschied er diese beiden Gründe des Seienden als den hohen und niederen Zeus. Die göttliche Kraft der Weltseele äußert sich in verschiedener Weise; am vollkommensten ist sie dargestellt in den olympischen Göttern, weniger rein in den Dämonen, welche den Elementen innewohnen und am meisten von irdischem Stoffe abhängig in den Seelen der Sterblichen. So nahm also Xenokrates ein Mittleres zwischen dem Göttlichen und Sterblichen an, das Dämonische, und erklärte, diese drei verschiedenen Wesensbestimmungen verhielten sich wie das gleichseitige, gleichschenklige und ungleichseitige Dreieck. Ebenso willkürlich und sinnlos wie diese Annahme, ist die Behauptung, daß es untheilbare Linien gebe, mit welcher Xenokrates den eleatischen Zweifel bekämpfen wollte, daß eine Linie bei fortgesetzter Theilung sich in Nichts verlieren müsse und für welche er in der Platonischen Zusammensetzung der regulären Elementarkörperchen aus Dreiecken einen Anhalt finden mochte und ebenso seine Definition über die Seele, sie sei eine sich selbst bewegende Zahl, eine Vereinigung der Pythagoräischen Ansicht, daß die Seele eine Zahl und der Platonischen, daß sie das sich selbst Bewegende sei.

Von der Ethik des Xenokrates wissen wir nur wenig. Er unterschied sich darin von Plato, daß er nicht bloß in der Tugend die Glückseligkeit sah, sondern auch das Hinzukommen äußerer Umstände und der ihr dienenden Kräfte für erforderlich hielt und demgemäß nicht bloß theoretische, sondern auch praktische Vernünftigkeit von dem forderte, welcher der Glückseligkeit theilhaftig werden wolle. Daß ein tiefer sittlicher Ernst sich in der Philosophie des Xenokrates ausspricht, ist bei dem Charakter dieses Mannes natürlich.

Von den übrigen Schülern Plato's wird besonders noch Herakli des und Philippos, der Opuntier, erwähnt. Ersterer war ein talentvoller, unterhaltender Schriftsteller, doch ohne philosophischen Geist,

letzterer hat wahrscheinlich Plato's Schrift von den Gesetzen herausgegeben und ihr ein 13. Buch, die Epinomis angehängt, ein Buch voll mystischer, unklarer Gedanken, ein Gemisch von mathematischen, philosophischen und abergläubisch religiösen Verworrenheiten.

Der Nachfolger des Xenokrates war Polemo, der sich hauptsächlich mit Forschungen über das Gute beschäftigte, ein naturgemäßes Leben als oberste Forderung hinstellte und die Tugend, auch ohne äußere Glücksgüter, für hinreichend zur Glückseligkeit hielt. Dieselbe populäre ethische Richtung verfolgte Krantor, der, wie Polemo, ein Schüler des Xenokrates war und von dem besonders eine Trostschrift für Leidende in hohem Ansehen stand. Auf Polemo folgte als Haupt der Akademie, der wenigbekannte Krates und auf diesen Arkesilaos, mit welchem eine neue Richtung in der Akademie beginnt.

Beim Ueberblick über die Leistungen der älteren Akademie stellte sich heraus, daß sie die Platonische Philosophie um nichts weiter gebracht hat; in vollkommener Verkennung ihres Geistes hat sie an die formelle Zusammenstellung der Platonischen Ideenlehre und der Pythagorischen Zahlenlehre sich gehalten und ist auf eine Stufe herabgesunken, die nicht viel höher ist, als die der symbolisirenden, mit Zahlen spielenden Pythagoräer, so daß es als eine richtige Erkenntniß ihres eignen philosophischen Unvermögens erscheint, wenn die Akademie am Ende dieser Periode hauptsächlich auf die Erklärung der Schriften ihres großen Stifters sich beschränkt.

5. Aristoteles.

Aristoteles, der klarste Denker und der größte Gelehrte des Alterthums, war geboren im Jahre 385 v. Chr. in Stagira, einer griechischen Colonie in Thrakien. Seine Jugend verlebte er wahrscheinlich in Pella, da sein Vater Nikomachus der Leibarzt und Freund des macedonischen Königs Amyntas war. In seinem siebzehnten Jahre kam er nach Athen und wurde, nach Plato's Rückkehr von Sicilien, dessen eifrigster Schüler. Plato erkannte sehr gut seine bedeutende geistige Begabung ebensowohl, wie seine glühende Wißbegierde; er soll gesagt haben, Aristoteles bedürfe des Zügels, während beim Xenokrates der Sporn nöthig sei. Doch scheint das Verhältniß Plato's zu seinem großen Schüler kein recht freundliches gewesen zu sein; viele Anekdoten und Berichte von Schriftstellern erzählen von einem Zerwürfnisse beider Männer, und von mancher Seite wird Aristoteles der Un-

dankbarkeit gegen seinen Lehrer beschuldigt. Der Grund davon liegt aber wohl einzig und allein darin, daß Aristoteles, seinen Mitschülern an Geist unendlich überlegen, nicht wie diese sklavisch an Platonischen Lehrsätzen festhielt, sondern dem Drange seines schöpferischen Genius folgend, selbständig fortschritt auf der von seinem Meister gezeigten Bahn und dabei mit dessen Ansichten häufig in Widerspruch tritt, sich sogar oft die größte Mühe giebt, diese zu widerlegen. Wahrscheinlich geschah dies noch bei Lebzeiten des Plato und es ist leicht möglich, daß dieser in seinen späteren Lebensjahren sich dadurch zu einer Erbitterung gegen seinen Schüler fortreißen ließ, aber jedenfalls mit Unrecht. Denn darüber kann doch wohl kein Streit sein, was als ein schönerer Triumph des Genius erscheine, Schüler gewonnen zu haben, die von Verehrung gegen den Meister erfüllt sind, aber nichts thun können, als seine Werke bewundern, nachahmen und schließlich mißverstehen, oder die Begeisterung für die Wahrheit in einem Geiste wachgerufen zu haben, der groß und frei genug ist, um nicht in einzelnen Lehren, sondern in dem selbständigen Fortschreiten auf der Bahn des Erkennens, seinem Meister nachzuahmen und der in der Fortbildung der Wissenschaft ihm das schönste Denkmal errichtet.

Nach Plato's Tode ging Aristoteles mit Xenokrates zu seinem Freunde Hermias, dem Herrscher von Atarneus, der wahrscheinlich früher auch ein Schüler des Plato gewesen war. Als Hermias von den Persern gefangen genommen und hingerichtet wurde, floh Aristoteles nach Mytilene mit der Schwester seines Freundes, der Pythias, die er auch nachher heirathete. Einige Jahre später wurde er von Philipp von Macedonien zum Lehrer seines Sohnes, Alexander's des Großen, nach Pella gerufen; er blieb dort bis sein Schüler den berühmten Zug nach Indien unternahm und kehrte dann nach Athen zurück. Aristoteles hatte seiner Stellung am persischen Hofe außerordentlich viel zu danken, denn Philipp sowohl wie Alexander unterstützten ihn in seinen Studien mit der größten Freigebigkeit, und namentlich seine für die damalige Zeit außerordentlichen naturwissenschaftlichen Kenntnisse verdankte er großentheils der Hilfe Alexander's, der in den verschiedensten Ländern der Erde für ihn Thiere sammeln ließ. Die freundschaftlichen Beziehungen des Aristoteles zu dem großen Könige wurden gestört, als Kallisthenes, der Neffe und Freund des Aristoteles, welcher an dessen Statt den Alexander auf seinen Zügen begleitete, und durch heftigen Tadel der veränderten Sitten des Königs sich dessen Unwillen zugezogen hatte, einer fälschlich gegen

ihn erhobenen Anklage zum Opfer fiel und auch Verdächtigungen gegen den Aristoteles laut wurden, daß er an den Vergehungen des Kallisthenes mit Schuld habe. Eine ganz ungereimte Verläumdung behauptet, daß Aristoteles aus Rachsucht den Antipater veranlaßt habe, mit einem von ihm selbst bereiteten Gifte, den Alexander vergiften zu lassen; es steht fest, daß Alexander in Folge seines ausschweifenden Lebenswandels gestorben ist.

Nach dem Tode des großen Perserkönigs wurde in Athen gegen den Aristoteles eine Anklage auf Gottlosigkeit erhoben, die wohl bloß deßhalb bei den Athenern Anklang fand, weil Aristoteles als Freund des verhaßten Macedoniers galt, wiewohl er sicher niemals dem Alexander zu Liebe die Pflichten gegen sein Vaterland verletzt haben mag. Er entzog sich dieser Anklage durch die Flucht nach Chalkis in Euböa, damit nicht, wie er selbst sagte, die Athener den Frevel gegen den Sokrates an ihm wiederholen sollten. In Chalkis starb Aristoteles 322 v. Chr. wahrscheinlich in Folge einer längeren Krankheit.

Aristoteles lehrte in dem Gymnasium Lykeion und von den daneben liegenden Schattengängen (Peripatoi), in denen auf- und niedergehend er häufig Unterricht ertheilte, erhielt seine Schule später den Namen der peripatetischen. Die Vorträge des Philosophen sollen von zweierlei Art gewesen sein; den Morgen, sagt man, habe er mit den weiter vorgerückten Schülern streng wissenschaftlichen (akroatischen oder akroamatischen) Untersuchungen gewidmet, des Nachmittags aber populäre (exoterische) Vorträge gehalten.

Aristotoles hat eine sehr große Anzahl von Schriften verfaßt, über alle möglichen Gegenstände des menschlichen Wissens. Nur etwa der sechste Theil davon ist auf uns gekommen und auch von den dazu gehörenden Büchern werden manche dem Aristoteles mit Unrecht zugeschrieben. Wenn uns nun auch glücklicherweise gerade die Schriften erhalten sind, welche für die Kenntniß des Aristotelischen Systems die größte Wichtigkeit haben, so besitzen wir sie doch in einer Gestalt, die für das genaue Studium desselben sehr hinderlich ist. Die einzelnen Schriften stehen außer allem Zusammenhange, sie sind oft nur flüchtig hingeworfen, ohne präcise und abschließende Gedankenentwickelung und zeigen so viele lückenhafte und unklare Stellen, daß die philologische Erklärung oft auf große Schwierigkeiten stößt. Die Erklärung dieser Erscheinung hat man oft in einer Erzählung des Strabo gesucht, daß Neleus aus Skepsis in Troas vom Theophrast die Bücher des

Aristoteles geerbt und seinen Nachkommen hinterlassen habe, unwissenden Menschen, welche dieselben vor der Bücherwuth des Königs Attalus in einem unterirdischen Gewölbe verborgen hätten, wo sie denn von Motten und Feuchtigkeit stark beschädigt worden wären. Endlich nach fast 200 Jahren habe sie der reiche Apelliko um hohen Preis gekauft, nach Athen mitgenommen und die vielen unleserlichen Stellen willkürlich und sehr ungeschickt ausgefüllt und aus Vervielfältigungen dieser verbesserten Handschrift seien nun die Aristotelischen Bücher in ihrer gegenwärtigen Gestalt hervorgegangen. Doch kann sich diese Erzählung, falls sie wahr sein sollte, nur auf einen Theil jener Schriften beziehen, da viele Aristotelische Werke nachweisbar in jenen 200 Jahren, wo sie im Keller zu Skepsis gelegen haben sollen, den damaligen Schulen bekannt waren.

Dagegen ist es allerdings nicht unwahrscheinlich, daß manche der uns erhaltenen Schriften des Aristoteles nicht von ihm selbst, sowie wir sie besitzen, niedergeschrieben, sondern von seinen Schülern nach mündlichen Vorträgen ausgearbeitet worden sind; daraus erklärt sich der Mangel an Zusammenhang, und die in sprachlicher Beziehung oft auffallend dürftige und ungenügende Darstellung, welche mit dem Lobe, welches Cicero, der große Redner, gewiß nicht bloß auf Anderer Urtheil hin, gerade der glänzenden und fließenden Rede des Aristoteles ertheilt, im größten Widerspruche steht.

Die Aristotelische Schreibart unterscheidet sich sehr wesentlich von der Platonischen. An die Stelle des geistreichen künstlerisch vollendeten Dialogs tritt eine zusammenhängende, prosaische, alle Kunst verschmähende Darstellung; die poetische und mythische Einkleidung ist sorgfältig vermieden und dagegen eine bestimmte, feststehende, möglichst bezeichnende Terminologie angestrebt. Was so an Reiz und Anmuth der Darstellung verloren geht, das wird auf der andern Seite gewonnen an Klarheit, Gründlichkeit und systematischer Gedankenentwicklung, Plato vereinigt mit der Gabe tiefer, philosophischer Spekulation eine dichterische Phantasie, Aristoteles dagegen die Ruhe und Besonnenheit des praktischen Mannes.

Das Bewundernswürdigste an Aristoteles ist der ungeheure Reichthum, die Allseitigkeit seines Geistes; man kann sicher ohne Uebertreibung von ihm behaupten, daß er alle Kenntnisse der damaligen Welt in sich vereinigte. Viele Wissenschaften hat er geradezu geschaffen, die Logik, die systematische Naturgeschichte, die empirische Psychologie. Er hat die erste Geschichte der Philosophie geschrieben, zuerst eine

philosophische Betrachtung der Weltgeschichte versucht und eine bis in die neuesten Zeiten mustergültige Theorie der Kunst aufgestellt. Natürlich ist es schwierig, diese verschiedenen Disciplinen, welche Aristoteles behandelte, in eine bestimmte Ordnung zu bringen; besonders da Aristoteles selbst keine durchgreifende Eintheilung gegeben hat. Er unterscheidet bald theoretische und praktische Philosophie, rechnet zur ersteren Theologie (nach seinem Sinne gleichbedeutend mit Metaphysik), Mathematik und Physik, zur letzteren die Ethik und Rechtsphilosophie und stellt zu beiden als gesonderten Zweig noch die Kunstlehre, bald nimmt er die Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik an, ohne jedoch anzugeben, wie unter diese drei die einzelnen Disciplinen zu vertheilen seien.

Ueber die Methode der Aristotelischen Untersuchungen wollen wir am Schlusse dieses Abschnittes noch einiges erörtern und jetzt zur genaueren Darstellung seiner Philosophie übergehen, indem wir der besseren Uebersicht wegen die einzelnen Zweige derselben getrennt betrachten.

a. Logische und metaphysische Untersuchungen.

Man versteht gewöhnlich unter (formeller) Logik die systematische Zusammenstellung der empirisch vorgefundenen Gesetze unseres Denkens, unter Metaphysik die Feststellung der allem Erkennen zu Grunde liegenden Begriffe, der Fundamente der Philosophie. Wie nahe diese beiden Untersuchungen sich liegen müssen, ist leicht einzusehen, da ja die unserm Denken zu Grunde liegenden ersten Begriffe eben die einfachste Darstellung der Denkgesetze sind, wie sich dieses zum Beispiele leicht bei der Betrachtung der Platonischen Dialektik ergiebt, nach welcher die Ideen, Begriffe der Dinge, das heißt Produkte unseres Denkens, gleichzeitig das Wesen der Dinge und ihren Grund enthalten. So hat auch Aristoteles diese beiden Gebiete nicht streng gesondert; er bezeichnet beiderlei Untersuchungen mit dem Namen der logischen. Die Metaphysik nennt er erste Philosophie und behandelt diese in 14 Büchern, die logischen Forschungen sind in den verschiedenen Schriften enthalten, die man in dem sogenannten Organon zusammengefaßt hat, den beiden Analytiken, der Topik, der Schrift über die Kunst des Gedankenausdruckes, die Kategorieen und die sophistischen Schlüsse.

Das Ziel aller logischen Untersuchungen ist eine genaue Darstellung des wissenschaftlichen Beweisverfahrens, denn dem Aristoteles ist die Philosophie im Gegensatz zu Plato etwas rein

Theoretisches und daher der einzige Weg zu ihr Erkenntniß durch den Beweis. Der Beweis aber wird durch Schlüsse geführt und daher ist die Lehre vom Schluß zur Grundlegung für jede Wissenschaft unbedingt nöthig; die Lehre vom Schlusse hat denn auch Aristoteles so vollständig erörtert, daß die spätere Philosophie nur wenig über ihn hinauszugehen brauchte. Der Schluß besteht aus Urtheilen, das Urtheil aus Begriffen; letztere müssen daher zuerst untersucht werden.

Den Begriff, sagt Aristoteles, findet man, indem man einen einfachen Satz durch Wegnahme der Copula in seine Grundbestandtheile auflöst; man behält dann Wörter übrig, deren Laute zwar an und für sich keine Bedeutung haben, aber durch Uebereinkunft zu Bezeichnungen, Bildern, für einzelne Begriffe geworden sind. Jeder so erhaltene Begriff läßt sich auf einen höheren, allgemeineren zurückführen, in welchem er enthalten ist (z. B. Eiche im Begriff Baum, Baum im Begriff Pflanze ꝛc.), bis man zuletzt zu einer Anzahl von Begriffen kommt, welche, als in keinem anderen enthalten, einfache Grundbegriffe, Kategorieen genannt werden. Solcher Kategorieen führt Aristoteles 10 an, ohne jedoch den Nachweis für ihre Vollständigkeit zu führen oder ihren Zusammenhang genauer zu untersuchen: das einzelne Ding, die Größe, Beschaffenheit, das Verhältniß, die Orts- und die Zeitbestimmung, die Lage, der Zustand, das Thun und das Leiden. Auch über die verschiedenen Arten der Entgegensetzung unter den Begriffen spricht Aristoteles und behandelt dann weiter das Urtheil. Das Urtheil betrachtet er als die Grundlage aller Verständigung, indem erst durch die Verknüpfung bestimmter Begriffe über deren Sein und Nichtsein etwas entschieden, irgend eine Behauptung aufgestellt werden kann. Daher enthält dem Aristoteles auch nur der behauptende Satz ein wirkliches Urtheil; Frage, Bitte ꝛc. übergeht er ganz. Aristoteles unterscheidet zuerst, ob das Urtheil allgemein, partikulär, oder unbestimmt ist, d. h. ob eine Aussage sich auf die Gesammtheit, auf einen bestimmten oder unbestimmten Theil der in einem Begriffe zusammengefaßten Dinge bezieht, ob z. B. von allen, einigen oder einem Menschen ausgesagt wird, daß sie sterblich seien. Dann unterscheidet er zwischen bejahenden und verneinenden Urtheilen. Da in dem negativen Urtheile eigentlich nur die Zusammengehörigkeit zweier Begriffe verneint wird, so gehört die Negation zur Copula, nicht zum Prädikate; es ist ein großer Unterschied zwischen, „es ist möglich, nicht zu sein" und „es ist nicht möglich, zu sein", ersterer Satz ist eigentlich bejahend, nur daß

der Prädikatsbegriff (nicht sein) eine Negation enthält. Urtheile, in denen der Prädikatsbegriff eine Negation enthält, nennt man limitirende (begrenzende) oder unendliche, da sie eigentlich als bejahende Urtheile angesehen werden müssen, deren Prädikat alles enthält, was durch die Negation nicht ausgeschlossen ist. So heißt z. B. das bejahende Urtheil: „der Mensch ist sterblich", das entgegengesetzte verneinende: „der Mensch ist nicht sterblich" das limitirende oder unendliche: „der Mensch ist das Nichtsterbliche, d. h. die Gesammtheit aller nicht sterblichen Dinge." Endlich sind die Urtheile, je nachdem das Prädikat dem Subjecte nothwendiger, zufälliger, oder nur möglicherweise zukommt apodiktische, assertorische oder problematische Urtheile, z. B.: „der Mensch muß gehen", „der Mensch geht", „der Mensch kann gehen"; von unbedingtem Werthe für die Wissenschaft können natürlich nur Urtheile der ersteren Art sein. Außerdem bespricht Aristoteles noch die Entgegensetzung und Umkehrung der Urtheile und behandelt dann mit größter Ausführlichkeit den Schluß.

Der Schluß ist eine Folgerung, durch welche aus Bekanntem und lediglich durch dieses etwas Neues gefunden wird. Ein Schluß wird gebildet aus (mindestens) zwei Urtheilen, und ist nur dann möglich, wenn von den zwei Begriffen, die jedes Urtheil enthält (Subjects- und Prädikatsbegriff), einer beiden Urtheilen gemeinsam ist. Die erste und sicherste Form des Schlusses ist die, wo das Subject des zweiten Urtheils in dem des ersten enthalten ist, diese erste Schlußfigur ist also

A — B
C — A
―――――
C — B

z. B.: Alle Menschen sind sterblich, Cato ist ein Mensch, also ist Cato sterblich, oder: Alle Menschen sind nicht vierfüßig, Cato ist ein Mensch, also nicht vierfüßig *). Es muß bei dieser Schlußfigur der Obersatz (erste Satz) allgemein bejahend oder verneinend sein, der Mittelsatz ebenfalls (oder partikulär), (da z. B. aus dem Obersatze: Einige Menschen sind sterblich, keine Schlußfolge sich ergeben würde) und der Schlußsatz ist dann ebenfalls allgemein bejahend oder verneinend. Die zweite Schlußfigur ergiebt sich, wenn derselbe Begriff Prädikat beider Vordersätze ist.

---

*) Bei Aristoteles lautet die Form eigentlich nicht so, sondern A kommt allem B, C allem A, also B allem C zu. — Die Beispiele zu den Schlüssen sind nicht dem Aristoteles entnommen.

A — B
C — B
———
A — C.

Hiernach kann nur, wenn von beiden Vordersätzen der eine allgemein bejahend, der andere allgemein verneinend ist, ein allgemein verneinendes Urtheil, oder auch ein partikulär bejahendes oder verneinendes gebildet werden, z. B.: „Alle Vögel haben Federn, die Fledermäuse haben keine Federn, also sind die Fledermäuse keine Vögel" oder „Alle Vögel haben Federn, einige fliegende Thiere haben keine Federn, also sind einige fliegende Thiere keine Vögel." (Ein bejahender Schluß der ersten Art wäre falsch, z. B.: „Alle Vögel können fliegen, die Fledermäuse können fliegen, also sind die Fledermäuse Vögel.") Die dritte Schlußfigur entsteht, wenn das Subject der beiden Vordersätze gleich ist.

A — B
A — C
———
B — C.

Hier kann nur ein partikulär bejahender oder verneinender Schlußsatz gebildet werden, z. B.: „Alle Vögel sind fliegende Wesen, alle (oder einige) Vögel haben Federn, also haben einige fliegende Wesen Federn", oder „die Neger sind Menschen, die Neger sind schwarz, einige Menschen sind schwarz."

Diese drei Schlußfiguren (die vierte der modernen Logik fehlt bei Aristoteles) lassen sich auf die erste reduciren und dadurch beweisen, denn nur diese erste hat unmittelbare Wahrheit und Evidenz.

Aristoteles kennt nur diese eine Art von Schlüssen, die kategorischen; die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse übergeht er gänzlich, oder erwähnt sie wenigstens nur gelegentlich, ohne sie als besondere Arten anzusehen. Dagegen erörtert er sehr ausführlich, wie die Schlüsse beschaffen seien, nachdem die Vordersätze apodiktische, assertorische oder problematische Urtheile sind, ferner, wie man, um Schlüsse zu finden, den Mittelgriff aufzusuchen habe, und auf welche Art man, um die Richtigkeit eines Schlusses zu prüfen, ihn in seine Bestandtheile zerlegen, und wenn er verkürzt erscheint (was gewöhnlich bei Auslassung des Mittelsatzes der Fall ist), ihn zu ergänzen und auf eine bestimmte Schlußfigur zurückzuführen habe. Weiter handelt die Aristotelische Analytik von der Umkehrung der Schlüsse, um den Vordersatz zu erweisen oder zu widerlegen, von der Entwickelung unmöglicher Folgerungen aus einem Schlußsatze, um dessen Falschheit zu erweisen,

und von den verschiedenen Fehlern die man beim Schließen leicht begehen kann, namentlich der Voraussetzung des zu Beweisenden. Genauer erörtert wird das Wesen der Trugschlüsse in der Schrift von den sophistischen Ueberweisungen, wo darauf hingewiesen wird, wie diese Trugschlüsse bald auf einem sprachlichen Fehler (Zwei- und Mehrdeutigkeit der Worte ꝛc.), bald auf einem verkehrten formellen Schlußverfahren beruhen. Den Schluß der Analytik bildet die Lehre von den Schlüssen nach der Analogie, durch Beispiele und durch Induction, deren Wesen im Folgenden genauer erörtert werden soll und ausführlich in der Topik behandelt ist.

Die Schlüsse dienen zum Beweise; der Beweis aber, die Ableitung der Dinge aus ihren Ursachen und Gründen, ist die höchste Aufgabe der Wissenschaft; denn diese ist ein Wissen von den Gründen der Dinge. Dieses Wissen bezieht sich nur auf das, was mit Nothwendigkeit ist, es unterscheidet sich von dem Wissen des Zufälligen, der Wahrnehmung und Meinung. Daher haben auch nur diejenigen Beweise unbedingten Werth, welche aus apodiktischen und allgemeinen Vordersätzen folgern, welche nicht bloß Einsicht in das Daß, sondern auch in das Warum gewähren. Wenn nun aber bloß das Bewiesene als wahr kann angenommen werden, so erscheint es als ein Widerspruch, wenn das Denken bei dem beweisenden Zurückgehen von einer Voraussetzung zur andern endlich auf Sätze kommt, die sich nicht weiter beweisen lassen, auf Begriffe, deren Definition unmöglich ist, die also durch unmittelbares Erkennen aufgefaßt werden. Doch giebt es auch für diese Principien eine Art der Begründung, die jedoch auf dem umgekehrten Wege gewonnen wird, wie die Kenntniß der Einzeldinge; das Wesen dieser erschließen wir durch Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern, durch den Beweis, jene aber, die Principien, finden wir durch Ableitung des Allgemeinen aus dem Besondern, durch Induction. Für uns haben die sinnlich wahrgenommenen Dinge unmittelbare Gewißheit; Gewißheit an sich, Wahrheit kommt dagegen einer Wahrnehmung erst zu, wenn sie als Folge eines allgemein feststehenden Grundes erscheint; die Aufgabe der Induction besteht demnach darin, von dem uns Gewisseren zu dem an sich Gewisseren aufzusteigen. Das Verfahren des Inductionsschlusses besteht darin, daß einem Gattungsbegriffe etwas zugeschrieben wird, weil es den in der Gattung begriffenen Arten zukommt. So schließt z. B. Aristoteles auf den Satz, daß Thiere ohne Galle ein langes Leben haben, indem er eine Anzahl lange lebender Thiere ohne Gallen aufzählt. Natürlich kann eigentlich dieser Induc-

tionsbeweis nur dann bindend sein, wenn die im Gattungsbegriffe enthaltenen Arten vollständig bekannt sind; da nun aber die Anzahl aller Einzeldinge unendlich ist, so hat auch das, was durch Induction aus ihnen abgeleitet wird, keine absolute Gültigkeit, und Aristoteles sieht sich daher weiter, um die Principien alles Wissens festzustellen, genöthigt auf dasjenige zurückzugehen, was in der Meinung aller Vernünftigen feststeht und dem sich daher nicht widersprechen läßt.

Nur durch Vereinigung des Beweises und der Induction ist die Definition eines Gegenstandes und damit die Grundlage wissenschaftlicher Verständigung möglich; die Induction lehrt die allgemeinen Merkmale aller Dinge, der Beweis die besonderen auffinden, welche das Wesen des Einzeldinges ausmachen. Und gerade so, wie wir auf bewußte Weise uns Kenntniß der Dinge erschließen, entsteht auch unbewußt in unserer Seele das Wissen. Aristoteles glaubt nicht wie Plato, daß das Allgemeine, die Begriffe oder Ideen bereits im Geiste des Menschen vorhanden seien, sondern er schreibt der Seele bloß die Anlage zu, solche allgemeine Begriffe zu bilden. Diese Bildung aber geschieht, indem das Gedächtniß das, was den einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen gemeinsam ist, die Eigenschaften der Dinge, festhält und so die allgemeinen Bestimmungen, die Grundbegriffe alles Seienden, im Bewußtsein bleiben.

Als oberster Grundsatz stellt sich dabei der Satz heraus, welcher überhaupt die Möglichkeit ausspricht, verschiedene Empfindungen zu unterscheiden; der Satz des Widerspruches, welcher lautet: kein Ding ist irgend etwas und ist es auch nicht, A kann nicht B und auch nicht B sein, und der unmittelbar daraus folgende Satz vom ausgeschlossenen Dritten, d. h. A ist entweder B oder nicht B, ein Drittes ist undenkbar. Diese ersten logischen Grundsätze lassen sich zwar nicht beweisen, aber doch gegen jeden Einwurf vertheidigen; sie enthalten zwar der Form, nicht aber dem Inhalte nach die Voraussetzungen der ganzen Philosophie; um diesen letzteren zu finden, müssen zunächst die Gründe alles Seins untersucht werden. Diesen Untersuchungen sind die 14 Bücher der Metaphysik gewidmet.

Plato hatte als die Gründe des Seienden, als das allein Wirkliche die Ideen angesehen, die Materie als das Nichtsein und die Sinnendinge nur in sofern für wirklich erklärt, als sie an den Ideen Theil haben. Aristoteles verwirft diese Ideenlehre aus verschiedenen Gründen. Die Ideen, sagt er, sind eigentlich gar nichts anderes, als die Sinnendinge. Plato hat mit ihrer Aufstellung nichts gethan,

als das sinnlich gegebene Wesen ohne allen Grund für ein ewiges erklärt, seine Ideen sollen die Dinge an sich sein; aber was ist denn für ein Unterschied, ob ich sage: der Mensch, das Pferd, oder: der Mensch an sich, das Pferd an sich? Das bloße „an sich" drückt doch das Wesen nicht aus. Es verhält sich mit den Ideen gerade so, wie mit den Göttern der Volksreligion, sie sind (wie schon Xenophanes gesagt hatte) nichts als Menschen, die man für Götter erklärt hat; so sind die Ideen Sinnendinge, welchen die Bestimmung des Ewigen beigelegt ist. Die Annahme von Ideen ist demnach eigentlich Nichts, als eine unnütze Verdoppelung desselben Dinges; die Anhänger der Ideenlehre erscheinen dem Aristoteles wie Menschen, welche nicht gut mit kleinen Zahlen rechnen können und meinen, es würde besser gehen, wenn sie diese verdoppelten. Weiter sollen die Ideen auch die Grundlage, die Substanzen der Einzeldinge sein. Abgesehen nun davon, daß es überhaupt nicht denkbar erscheint, daß eine Substanz existire ganz losgetrennt von dem Dinge, dessen Substanz sie ist, lassen sich auch viele der Ideen als wirkliche Substanzen gar nicht vorstellen: wie kann die Idee des Großen, des Guten &c. eine Substanz sein, da doch das Gute und Große nur Verhältnißbegriffe sind, mithin nur als Eigenschaften anderer Dinge, und unter Voraussetzung derselben gedacht werden können (sie sind Accidenzen, nicht Substanzen). Endlich aber, wenn auch die Ideenlehre nicht voll innerer Widersprüche wäre, so ist sie doch zur Erklärung der Sinnenwelt ganz unbrauchbar, da Plato nirgends nachgewiesen hat, wie die Ideen die Sinnenwelt bilden, wie sie Abbilder, oder besser, Vorbilder der Sinnendinge sein können. Es fehlt ihnen vollständig das Princip der Bewegung, und sie können demnach nicht als die letzten Ursachen der Welt betrachtet werden, sondern erfordern ein drittes höheres Princip, das die Ideen der Sinnenwelt einbildet.

So kommt Aristoteles zu dem Schlusse, daß das Allgemeine nicht von dem Einzelnen, der Gattungsbegriff nicht von der Art als ein selbständiges Sein getrennt werden dürfe. Das Ursprüngliche, die erste Substanz ist das Einzelwesen, das Zweite, Abgeleitete ist der Gattungsbegriff, der allerdings das wahre Wesen des Dinges ausspricht, aber doch keine Wirklichkeit außerhalb dieses Dinges besitzt; die Wissenschaft hat freilich das Allgemeine aufzusuchen, um aus ihm das Einzelding zu erklären, doch ist dies bloß deßhalb möglich, weil das Allgemeine eben das wahre Wesen aller Einzeldinge ausdrückt.

Es giebt nach Aristoteles vier Ursachen oder Gründe der Dinge: die Materie, die Form (oder der Begriff), die Ursache und der Zweck. Diese vier lassen sich jedoch auf die beiden Gegensätze der Materie und der Form reduciren. Denn die Form, welche das geistige Bild des vollendeten Dinges, sein vollständiger Begriff, ist, enthält zugleich den Zweck, zu welchem das Ding sich entwickelt und giebt die Ursache der Bewegung ab, durch welche die Entwickelung erfolgt. Der Begriff des völlig ausgebildeten Baumes, d. h. die Form des Baumes ist der Zweck, welcher mit dem Wachsthum des Baumes erreicht werden soll, und da der Baum nur wächst, um die Form des vollendeten Baumes zu erreichen, so enthält diese Form gleichzeitig die bewegende Ursache des Wachsthums. Die Form einer Statue, wie sie im Geiste des Bildhauers lebt, ist die Ursache, daß die Bildsäule wird und zugleich auch das Ziel des Werdens. Es bleiben mithin zwei Hauptprincipien alles Seins übrig, die Form und die Materie. Die Materie ist dem Aristoteles nicht wie Plato ein völlig Nichtseiendes, denn aus dem Nichts, behauptet er mit den Eleaten, kann nie Etwas werden; sie ist der Grund alles dessen was ist, mithin selbst ein Seiendes, aber ein völlig unbestimmtes, prädikatloses, sie enthält die Anlage, die Möglichkeit zu Allem; die Materie kann Alles werden, und alles was wird, wird aus ihr. Als Voraussetzung alles Werdens muß sie daher ungeworden sein, von Ewigkeit her bestehend. Da sie ein bestimmtes Sein erst durch die Form erhält, sich selbst aber völlig gleichgültig gegen die Form verhält, so erscheint sie als das Princip des Zufalls, denn unter Zufall ist alles zu verstehen, was einem Subjecte zukommen und auch nicht zukommen kann; auf der andern Seite aber ist doch das Werden der Form bedingt und beschränkt durch die in der Materie liegenden Anlagen, und diese ist daher auch als das Princip der Nothwendigkeit (im Gegensatz gegen das Handeln nach Zwecken) anzusehen.

Die Form ist der Begriff des Dinges, d. h. nicht im Platonischen Sinne etwas bloß Allgemeines, was von dem Einzeldinge mehr oder weniger fern bleibt, sondern gerade das Wesen dieses einzelnen Dinges. Zwar ist die reine Form ohne Materie zu denken, doch existirt sie nicht so, sondern alle existirenden Dinge sind gemischt aus Form und Materie. Das Verhältniß zwischen Materie und Form ist das der Möglichkeit zur Wirklichkeit, oder der Potentialität zur Actualität, d. h. die Materie enthält die Fähigkeit ein bestimmtes Ding zu werden, und wird es, wenn sie die Form angenommen hat. So

ist das Samenkorn potentiell eine Pflanze, die völlig ausgebildete Pflanze aber actuell. Die Actualität nennt Aristoteles auch Entelechie und bezeichnet damit bald die Form, welche noch in der Entwickelung begriffen ist und die Ursache der Bewegung und Veränderung enthält (so nennt er die Seele die Entelechie des Körpers), bald die Form, die schon zur vollkommenen Darstellung in der Materie gekommen ist (der Eichbaum ist die Entelechie der Eichel). Das Verhältniß von Materie und Form ist kein Festes, dasselbe Ding kann bald als Form, bald als Stoff erscheinen, der Baum ist Form der Eichel gegenüber, Materie, dagegen, sofern aus ihm ein Haus soll gebaut werden; allem Sein ab liegt, wie wir oben sahen, eine bestimmungslose Materie zu Grunde, diese wird zu bestimmten Dingen durch die Form, der Zustand des Werdens aber, das Streben sich nach der Form zu gestalten, d. h. die Bewegung, ist die Entelechie der Materie, als solcher.

Die Bewegung ist das Uebergehen aus der Potentialität in die Actualität; das Bewegende ist die Form, das Bewegte die Materie, jede Bewegung hat irgend eine Veränderung zur Folge, es wird durch sie ein Früheres zerstört und etwas Neues entsteht, sie bezweckt ein Werden desjenigen, was früher bloß der Anlage nach war; Veränderung und Bewegung braucht daher Aristoteles oft ganz gleichbedeutend; ein Werden aus Nichts und ein Verschwinden in Nichts, für das dieser Begriff der Bewegung freilich nicht passen würde, nimmt er aber überhaupt nicht an. Die Bewegung entsteht dem Aristoteles nur dadurch, daß das Bewegende das Bewegte berührt; selbst beim rein Geistigen (z. B. der Aufnahme des Gedachten durch das Denken) ist die Berührung das einzige Mittel des Geschehens; wie in diesem Falle die Berührung eigentlich zu denken sei, darüber giebt Aristoteles freilich keinen Aufschluß.

Die Bewegung kann keinen Anfang haben; denn entweder wäre das Bewegende und Bewegte vor dem Anfange der Bewegung nicht gewesen; dann müßten sie geworden sein, und das Werden ist ja schon Bewegung, oder sie wären gewesen, aber unthätig; dann müßte ein Drittes sie in Wirksamkeit gesetzt haben; das wäre aber auch bloß durch Bewegung möglich. Doch aber müssen wir einen Grund der Bewegung haben; denn jede Bewegung setzt ein Bewegendes voraus, und will man nun nicht in's Unendliche fort ein immer höheres Bewegende annehmen, so kommt man schließlich auf eine Endursache, ein erstes Bewegendes. Dieses erste Bewegende ist die Gottheit,

das Unbewegte die Materie und das zwischen beiden Stehende, das sowohl bewegt wird, als bewegt, ist die Natur.

Die Bewegung ist, da sie niemals aufhört, ein Zusammenhängendes, Continuirliches; daher kann auch der erste Beweger nur Einer sein. Er ist ferner völlig unabhängig von der Materie, ihr gerades Gegentheil, die Vollendung und reine Actualität oder Thätigkeit. Die einzige Thätigkeit aber, welche von der Materie ganz unabhängig erscheint, ist das Denken; aber nicht das irdische Denken, welches sich auf Objecte außer sich bezieht, ein Denken von etwas Anderem ist, sondern das reine Denken, das sein eigner Gegenstand ist, das Denken des Denkens. Das ist also das höchste Prädicat, welches der Gottheit beigelegt wird, daß sie das Denken des Denkens sei; in dieser Einheit des Denkenden und Gedachten beruht die Seligkeit Gottes.

Das Denken Gottes ist die vollendete Form; diese erscheint daher als Endzweck aller irdischen Entwickelungen; der unbewegte Beweger ist der Zweck alles Werdens, sofern Alles Streben zum Vollkommenen hat. Wie die Form oder Idee der Bildsäule im Gedanken des Bildhauers die Ursache ist, daß die Materie (der Stein) zur Bildsäule wird und ihren Zweck erreicht, so fallen Ursache und Zweck auch für die Naturdinge zusammen mit der Form derselben, die im Denken Gottes ist. Gott denkt die Dinge, damit sie werden, und sie werden, weil Gott sie denkt. Nun bleibt aber freilich die Frage unentschieden, wie denn Gott die Materie bewege, wie das ewig sich gleiche, nur sich denkende Denken die todte Materie zur Bewegung bringen und einen fortlaufenden Entwickelungsproceß in ihr hervorrufen könne, dessen letztes Ziel in der reinen Form des göttlichen Denkens gegeben ist. Aristoteles spricht zuweilen davon, daß die Materie der Form bedürftig sei und daher nach ihr verlange, daß sie Sehnsucht nach dem Göttlichen habe und sich der Form entgegen bewege; doch ist das nur ein unklarer, mystischer Ausdruck; denn da die Materie, wie wir oben gesehen haben, durchaus bestimmungslos ist, so ist ein solches Sehnen aus ihr selbst nicht möglich, da dies schon ein Uebergang aus der Potentialität in die Actualität ist.

Die Grundzüge der Aristotelischen Metaphysik sind also kurz folgende: Nicht der allgemeine Gattungsbegriff der Einzeldinge macht ihr wahres Wesen aus, sondern jedes Ding besteht aus Stoff und Form, das heißt aus einem materiellen Substrate und einer Idee, nach welcher die Materie sich bildet. Es sind daher für Erklärung der ganzen

Welt zwei Principien anzunehmen: die ganz bestimmungslose Materie und die reine Form oder das göttliche Denken. Nach diesem göttlichen Denken bildet sich die Materie, indem die Anlage (Potentialität) in ihr zur Wirklichkeit (Actualität) wird. Dieses Werden ohne Anfang und Ende ist die Bewegung, ihr niemals zu erreichender Endzweck das Göttliche selbst. Ueber die verschiedenen Arten der irdischen Bewegungen und die damit zusammenhängenden Vorstellungen von Raum und Zeit, redet Aristoteles in dem zweiten Theile seiner Philosophie, der Physik, zu deren Betrachtung wir jetzt übergehen.

b. Physische Untersuchungen.

Die meisten Aristotelischen Schriften sind physikalischen Inhaltes; die wichtigsten der uns erhaltenen sind die 12 Bücher der „Physik", die Bücher „über die Welt", „über den Himmel", „über das Werden und Vergehen", „die Meteorologie", „über die Seele", „über die Thiere" und „über die Theile der Thiere."

Wir haben früher schon gesehen, daß die Grundprincipien des Seienden die Materie und die Form sind, alle Einzeldinge aber gemischt aus diesen beiden, und zwar unterscheiden sich Natur- und Kunstproducte dadurch, daß bei letzteren die Form, welche den Stoff bewegt (z. B. die Idee des Bildes im Denken des Malers), außerhalb der Materie sich befindet, bei ersteren dagegen im Stoffe enthalten, ihm immanent ist; die Kunst, sagt Aristoteles, hat ihren Anfang in einem andern, die Natur in sich selbst. Die Wissenschaft von der Natur hat demnach die Aufgabe, den in den Dingen liegenden Zweck, oder die in ihnen wirkenden Endursachen nachzuweisen und weiter zu zeigen, wie alles Werden, alle Veränderung in der Welt ein Streben zu diesem Zweck, eine Annäherung an die dem Sein zu Grunde liegende Form ist.

Die ganze Natur ist in ewigem Werden, das Werden aber ist, wie schon nachgewiesen, Bewegung; die Bewegung ist daher der Hauptbegriff der Naturwissenschaften. Aristoteles unterscheidet drei Arten der Bewegung: die Zunahme und Abnahme (quantitative Bewegung), die Verwandlung (qualitative Bewegung), Ortsveränderung (räumliche Bewegung). Diese beiden ersten Arten der Bewegung kommen jedoch auf die letzte zurück, denn Zunahme bedeutet, daß zu irgend

einem Stoffe, der eine bestimmte Form hat, neuer Stoff hinzukommt, welcher ihm dann gleich wird, weil er die Möglichkeit dazu besitzt (ihm potentiell schon gleich war), und ebenso ist die Abnahme ein Hinwegnehmen des Stoffes, während das Ding vermöge der sich gleichbleibenden Form immer noch dasselbe ist. Die Verwandlung aber ist bloß dadurch möglich, daß zwei Dinge, ein Thätiges und ein Leidendes, auf einander einwirken; das Zusammenkommen derselben geschieht aber nur durch räumliche Bewegung. Daß die vierte denkbare Bewegung, das Entstehen und Vergehen, dem Aristoteles mit der ersten und zweiten zusammenfällt, wurde schon früher nachgewiesen. Er betrachtet das Entstehen nicht als einen Uebergang vom Nicht-Sein zum Sein, sondern vom Nochnicht-Sein zum Sein; die Materie bleibt, und wenn irgend etwas nicht ist, so ist dies nur ein Zustand der mangelnden Form, den Aristoteles als Beraubung bezeichnet.

Wenn so unser Philosoph auch alle Bewegung auf Ortsveränderung zurückführt, so ist er doch weit entfernt von der atomistischen Annahme, daß jede Veränderung nur veränderte Mischung sei; er erklärt ja die Veränderung und Verwandlung daraus, daß die Materie actuell das werde, was sie potentiell schon ist, nimmt also eine qualitative Veränderung der Materie an. Wenn zwei Stoffe sich (chemisch) mischen, so bleiben sie nach Aristoteles bloß der Möglichkeit nach (potentiell) was sie waren, in Wirklichkeit werden sie ein neues Drittes.

Die Bedingungen jeder Bewegung sind Raum und Zeit. Was zunächst den Raum betrifft, so ist dieser weder die Gestalt der Körper, noch das räumlich Ausgedehnte selbst (wie Plato meint), noch die Entfernung zwischen den Enden eines Körpers, sondern wir bezeichnen mit dem Worte Raum die Grenzen, mit denen ein Körper einen andern umschließt, wie das Gefäß der Raum ist für die in ihm enthaltene Flüssigkeit. Das Bewegte erscheint als im Raume, das Ruhende als der Raum; das Schiff bewegt sich im Wasser, als in seinem Raume, und ist selbst Raum für die in ihm etwa enthaltenen Dinge. Ein leerer Raum ist mithin undenkbar, ebenso wie ein unendlicher Raum, da beide nicht einen Körper umschließen können; das Weltall als Ganzes ist nicht in einem Raume, da es ja außer ihm keinen Körper mehr giebt; Alle seine Theile sind dagegen im Raume, das heißt von der äußersten Grenze der Welt umschlossen. Aristoteles weist hierauf mit dem größten Scharfsinn nach, wie das Leere durchaus nicht zur Bewegung erforderlich sei, dieselbe sogar, wenigstens wie sie uns erscheint (bald langsamer, bald schneller), unter Annahme

des Leeren gar nicht könne gedacht werden, und daß ebenso wenig wie ein continuirlicher leerer Raum, einzelne leere Räume zwischen den Sinnendingen anzunehmen seien; erkennt aber selbst wie schwierig es sei, den rechten Begriff des Raumes als Grenze festzuhalten, „da Stoff und Form fortwährend in ihn hineinscheinen."

Aehnlich wie mit dem Raume verhält es sich mit der Zeit. Sie ist nicht denkbar ohne Bewegung, denn sie wird nur wahrgenommen durch die Bewegung des Gedankens; aber sie ist auch nicht die Bewegung selbst, da diese bald schneller, bald langsamer ist, während wir der Zeit gleichmäßiges Fortschreiten zuschreiben; sie ist vielmehr das Maß oder die Zahl der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später; die Zeit entsteht durch die Bewegung des Jetzt, und da jedes Jetzt ein Vorher und Nachher voraussetzt, ist die Zeit unendlich, wie ja auch die Bewegung selbst.

Der Grund aller Bewegung ist, wie schon erörtert, die Form, das rein Geistige; sie hat die Bewegung hervorgerufen, und ihre Verwirklichung ist das Ziel derselben; was an sich das Erste ist, sagt Aristoteles, muß in der zeitlichen Erscheinung das Letzte sein. Jede Bewegung, jedes Werden und Vergehen in der Natur hat demnach einen Zweck. „Gott und die Natur thuen nichts zwecklos", ist der Satz, von dem jede vernünftige Naturbetrachtung ausgehen muß; wie der Künstler mit Bewußtsein den Stoff nach einer Idee formt, so thut dies die Natur unbewußt, mit innerer Nothwendigkeit. Doch ist nicht alles natürliche Geschehen ein wirkliches Erreichen eines bestimmten Zweckes, denn die Materie leistet der Form Widerstand. Daher ist die Natur nicht selten genöthigt in ihrer Entwickelung stehen zu bleiben und Zweckloses zu schaffen, das sie dann freilich nicht bestehen läßt, sondern, wie ein guter Haushalter, wieder anderweitig verwendet. Vollkommen erreicht die Natur ihren Zweck nur in der Bildung des männlichen Menschen; alle andern Naturdinge sind nur mehr oder weniger verfehlte Versuche der Natur, ihren eigentlichen Zweck zu erreichen; das Unorganische ist ein mißglücktes Streben zum Organischen, die Pflanzen erscheinen den Thieren, die Thiere den Menschen gegenüber zwergartig und auch das Weib ist im Vergleich zum Manne ein verkrüppeltes, verstümmeltes Wesen. Das ganze Naturleben ist demnach ein unendlicher, fortschreitender Lebensproceß vom Todten zum Lebendigen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, und so betrachtet erscheint die Natur als ein großes Ganze, „nicht zusammenhangslos in ihren Erscheinungen, wie eine schlechte Tragödie."

Das also hat Aristoteles als die allgemeinen Grundsätze der Naturphilosophie aufgestellt: Principien der Natur sind die formlose Materie und der vernünftige Geist. Die Bildung der Materie nach dem Denken dieses Geistes ist der Zweck (die Entelechie) der Materie und äußert sich als Bewegung, welche einen ewig fortlaufenden Bildungsproceß vom Unvollkommnen zum Vollkommnen herbeiführt. Was nun die Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen anbetrifft, so unterscheidet Aristoteles zunächst zwei getrennte Sphären des Erkennbaren, das Reich der vollkommenen und der unvollkommenen Bewegung, erstere ist die niemals aufhörende, stets in sich zurückkehrende Kreisbewegung, welche dem Fixsternhimmel zukommt, letztere die wechselnde Bewegung nach rechts und links, nach oben und unten, welche wir an den irdischen Dingen wahrnehmen. Die Welt ist, wie das schon aus dem Begriffe der vollkommensten Bewegung hervorgeht, eine Kugel, und die Kreisbewegung findet sich an ihrer Peripherie. Das ist die Region des reinen Aethers mit seinen Gestirnen, welche unmittelbar von der Gottheit ihre Bewegung erhalten, keinem Entstehen und Vergehen unterworfen, weit vortrefflicher und göttlicher als alles Irdische, auch als der Mensch, ein ewig sich gleiches, von allem Leiden freies Leben haben. Weniger vollkommen ist die vom ersten Beweger weiter entfernte Region der Planeten (zu denen auch Sonne und Mond gehören), in welchem eine höchst mannigfache, dem Fixsternhimmel entgegengesetzte rückschreitende und schiefe Bewegung sich findet; am unvollkommensten aber erscheint unsere im Mittelpunkt der Welt liegende von dem göttlichen Beweger am weitesten entfernte Erde. Auf ihr herrscht ewiges Entstehen und Vergehen, dessen Wechsel dem Einflusse der höheren Wesen, der Planeten und Fixsterne *) unterliegt. Bei den irdischen Dingen ist eine doppelte Grundbewegung zu unterscheiden, eine nach oben, zu dem Aether und eine nach unten, dem Mittelpunkte des Weltalls gerichtete; diese entgegengesetzten Bewegungen kommen nun auch natürlich zwei gerade entgegengesetzten Grundkörpern zu, dem Schweren und Leichten, dem Feuer und der Erde. Zwischen diesen beiden Elementen stehen noch zwei andere, welche die nöthige Vermittelung bilden, indem das eine der Erde, das andere dem Feuer näher steht — Wasser und Luft. So

---

*) Aristoteles hält, wie das ganze Alterthum die Gestirne für geistige Wesen, obwohl er aus astronomischen Gründen einige davon für größer als die Erde erkannt hatte.

nimmt also Aristoteles an, daß aus der unterschiedslosen Materie zunächst vier Elemente sich bilden, deren Mischung den Stoff aller irdischen Körper bildet und die in geradem Gegensatze zu dem fünften Elemente, dem Aether stehen. Einen Urstoff anzunehmen, wie die Jonier, oder unendlich viele Atome, wie Demokrit, hält Aristoteles für ebenso unstatthaft, wie die Platonische und Pythagoräische Zurückführung der vier Elemente auf mathematische Figuren, da als Grundbestandtheile des Seienden doch die nicht auseinander zu erklärenden qualitativen und an Zahl beschränkten Gegensätze des sinnlich Empfindbaren müssen angenommen werden. Eine Pyramide aber kann nie brennen und leuchten wie das Feuer und keine andere Pyramide erzeugen, wie das Feuer das Feuer erzeugt, und ein Uebergang aus dem Wasser in Feuer ist nicht denkbar, da zwischen beiden keine Gradunterschiede stattfinden. Die einfachen Gegensätze der sinnlichen Empfindung aber, kalt und warm, feucht und trocken finden sich vereinigt in den Elementen. Das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht, die Erde kalt und trocken. Diese vier Elemente sind unauflöslich, aber deswegen nicht gleichbleibend; sondern da ja durch ihre Vereinigung alle Lebenserscheinungen und die ganze Mannigfaltigkeit der Sinnendinge hervorgerufen wird, so muß auch eine Einwirkung der Elemente auf einander, d. h. ein Uebergang des einen in's andere möglich sein, der jedoch weder in einer Aussonderung, noch in einer Formveränderung besteht, sondern in völliger Umwandlung. So stehen alle Elemente in Wechselwirkung, erzeugen sich gegenseitig und vermischen sich fortwährend. Das niedrigste Erzeugniß dieser mechanischen Mischung ist das unorganische Leben.

Dahin gehören zunächst die verschiedenen Erscheinungen in unserer Atmosphäre, welche Aristoteles in seiner Meteorologie weitläufig bespricht, von der wir jedoch hier nur einen kurzen Ueberblick geben können. Als Grundlage der Meteorologie stellt Aristoteles die Hypothese auf, daß der Raum zwischen den Gestirnen bis abwärts zum Monde mit einer zwischen Feuer und Luft in der Mitte stehenden, entzündbaren und die Wärme auch nach unten auf unsere Erde verbreitenden Substanz, der Raum zwischen dem Monde und der Erde dagegen mit wasserhaltiger Luft erfüllt sei. Die Erde selbst dünstet fortwährend aus, und zwar ist diese Ausdünstung, da die Erdoberfläche aus zwei wesentlich verschiedenen Theilen, Festem und Trocknem, besteht von doppelter Art, nämlich theils kalt und feucht, theils warm und trocken. Die erstere ist schwerer und bleibt an der Erde, die letztere

steigt empor bis an den Aether und bildet da, wenn sie sich entzündet, die verschiedenen Arten der Meteore, Feuerkugeln, Sternschnuppen und dergleichen. Auch die Kometen (die wegen ihrer Bahn außerhalb des Thierkreises nicht zu den Planeten können gerechnet werden) sind entzündete Luft; die sich in der Region der Gestirne oft um einen Stern ansammelt, der dann als Kern des Kometen erscheint, eine Ansicht, welche viele Jahrhunderte lang in der Wissenschaft herrschend war. Ja sogar die Milchstraße erscheint dem Aristoteles als eine, durch die Bewegung der Gestirne herbeigeführte fortwährende Aussonderung von feuriger Luft. Die sämmtlichen wäßrigen Lufterscheinungen finden ihre, großentheils ganz richtige Erklärung in der durch die Sonnenwärme herbeigeführten Verdunstung des Wassers, durch welche die Atmosphäre mit Feuchtigkeit angefüllt werde, durch deren Verdichtung Nebel und Wolken sich bildeten; das Gefrieren der letzteren erzeugt den Schnee; die Ausdünstung, welche die höheren Luftregionen nicht erreicht, fällt Nachts als Thau und bei stärkerer Erkältung als Reif nieder*). Bei der Bildung des Hagels erkennt Aristoteles alle die (selbst von der heutigen Physik noch nicht überwundenen) Schwierigkeiten der Erklärung an, namentlich daß derselbe in der warmen Jahreszeit entsteht und eine Bildung von so dicken und schweren Eiskörnern in der Luft unbegreiflich scheint. Aristoteles meint, daß die der Sommerwärme plötzlich heftig entgegenwirkende Kälte die Ursache sei. Die ursprüngliche Wasserquelle ist das Meer; aus ihm zieht die Sonne durch Verdunstung die feineren Theile empor, während die gröberen, namentlich das Salz, zurückbleiben; das verdunstete Wasser aber verdichtet sich wieder, wie schon erwähnt, und bildet, indem es zur Erde sinkt, die Flüsse. Während ein Vorherrschen der feuchten Ausdünstung in unserer Atmosphäre den Regen erzeugt, erscheint umgekehrt das Ueberwiegen des Feurigen als die Ursache des Windes, dessen Zusammenhang mit dem Regen, wie auch seine Regelmäßigkeit und Periodicität (z. B. die Etesien) auf Grund dieser Hypothese erörtert werden.

---

*) Die beiden Erscheinungen, daß der Thau nicht an Bergabhängen und nur bei hellem Himmel fällt, hat Aristoteles schon beobachtet; die erste erklärt er ganz richtig aus dem Luftzug, bei der zweiten verwechselt er in merkwürdiger Weise Ursache und Wirkung; er meint nämlich, daß der Himmel wolkenfrei bleibe, weil die Ausdünstung nicht aufsteige, sondern als Thau herabfalle.

Auch in der Erde, behauptet Aristoteles, befindet sich Feuchtigkeit; ihre Erhitzung durch die Erd- und Sonnenwärme erzeugt Luftströmungen, die, wenn sie keinen Ausweg finden, Erdbeben veranlassen. Wenn ferner aus einer Wolke die feurige Ausdünstung größtentheils nach oben entwichen ist, wird der zurückbleibende Rest von der überhandnehmenden Kälte herausgedrängt, was beim Zusammentreffen mit andern Wolken den Donner hervorruft; der, nur durch Sinnentäuschung früher erscheinende, Blitz ist eben diese feurige Ausdünstung, welche sich beim Heraustreten aus der Wolke entzündet, wenn sie dagegen in größerer Masse und unangezündet herausgepreßt wird, den Typhon, Wirbelwinde und Wasserhosen bildet. Endlich führt Aristoteles die Regenbogen, die Ringe um Sonne und Mond und die Nebensonnen auf die Strahlenbrechung zurück, und stellt namentlich die Ansicht auf, daß die Wassertropfen deßwegen gefärbtes Licht zeigten, weil sie so kleine und rasch sich bewegende Spiegel seien, daß sie nur die Farbe, aber keine Gestalten reflectiren könnten.

Wie so die Erscheinungen am Himmel sämmtlich als Folge der verschiedenen Ausdünstungen erscheinen, so ist auch auf sie der Gegensatz der beiden Grundbestandtheile des Erdkörpers, der Mineralien und Metalle zurückzuführen, und zwar die letzteren auf die feuchte, die ersteren auf die trockene Ausdünstung.

Vom Unorganischen unterscheidet sich das Organische als das Belebte. Zwar läßt sich auch den unorganischen Körpern Leben zuschreiben, doch nur in sofern, als überhaupt die ganze Welt belebt ist; denn ihr Leben äußert sich bloß in der mechanischen Bewegung der Ortsveränderung. Das Lebensprincip und das Bewegende in den organischen Körpern ist ihre Seele; eine Seele schreibt daher Aristoteles allen lebenden Wesen, auch den Pflanzen zu; das Körperliche der organischen Wesen aber bildet sich, indem zwei an Kraft gleich starke elementare Körper durch Verbindung ein Drittes, Mittleres bilden, das in allen seinen Theilen gleichartig ist, z. B. Fleisch, Holz. Alle diese gleichtheiligen Substanzen aber enthalten die vier Elemente, weil, wie Aristoteles ausführlich nachweist, nur durch Vereinigung aller Elemente ein körperliches Zusammenhalten möglich ist. Aus der unter dem Einflusse der Seele sich bildenden Zusammenfügung verschiedener Stoffe, z. B. der Knochen und des Fleisches, entstehen darauf lebende Wesen, und das Gleichartige ist hier nur Mittel zur Bildung der Glieder, die Glieder aber sind bestimmt durch die Art der Seelen.

Die Seele ist die Entelechie des Körpers, d. h. seine Form und die Ursache seiner Bewegung; natürlich ist sie selbst unkörperlich, aber an den Aether im menschlichen Körper, die Lebenswärme, gebunden.

Die Stufenreihe der organischen Wesen ist bedingt durch die verschiedenen Arten der Seelen. Eine bloß ernährende (vegetative) Seele kommt den Pflanzen, eine ernährende und empfindende den Thieren, und eine überdieß vernünftige den Menschen zu. Die Pflanzen stehen demnach am tiefsten von den organischen Wesen, sie erscheinen dem Unorganischen gegenüber als belebt, todt dagegen im Vergleich zu den Thieren. Ihre einzige Thätigkeit besteht in der Aufnahme erdiger und wässeriger Bestandtheile, welche sie schon vollkommen passend zubereitet in der Erde vorfinden, und in der Fortpflanzung ihrer Art; diese geschieht jedoch nicht, wie bei den Thieren, durch Zeugung, da, nach der Meinung des Aristoteles, bei den Pflanzen sich noch keine Geschlechtsunterschiede finden; sie stehen eben deßhalb tiefer als die Thiere, weil bei ihnen das Schlechtere (Weibliche) vom Besseren (Männlichen) sich noch nicht geschieden hat. Hauptsächlich aber beruht die niedrige Organisation der Pflanzen darauf, daß sie kein Centralorgan besitzen. Ihre Seele ist zwar nur eine, aber der Möglichkeit nach theilbar, daher die Vermehrung der Pflanzen durch Pfropfreiser, Knollen, Schößlinge ꝛc. Dieser Mangel verhindert die Empfindung, durch ihn erscheinen alle Organe in einem verkehrten Verhältnisse; das Oberste an der Pflanze müßte eigentlich das sein, wodurch sie Nahrung aufnimmt, die Wurzel, und gerade mit dieser ist sie an die Erde festgewachsen; überhaupt sind die Organe der Pflanze so einfach, daß sich bei ihr nur eine Entwickelung nach einer Seite hin findet; es giebt an der Pflanze nur ein Oben und Unten, kein Rechts und Links, Vorn und Hinten. Die Pflanzen entstehen theils aus Saamen oder Wurzelschößlingen, theils aus der Erde und faulenden Stoffen, indem die der Erde eigenthümliche Lebenswärme eine der Zeugung ähnliche Bewegung hervorruft.

Diese und ähnliche gelegentliche Aussprüche des Aristoteles sind Alles, was wir über seine Pflanzenlehre wissen; eine Schrift von ihm über diesen Gegenstand ist wahrscheinlich verloren gegangen, das ihm zugeschriebene und uns erhaltene Buch von den Pflanzen ist lange nach ihm verfaßt.

Von den Pflanzen zu den Thieren nimmt Aristoteles einen stufenweisen, kaum merklichen Uebergang an; bei manchen Seethieren, welche angewachsen sind, ist es fast nicht möglich, zu unterscheiden, ob

sie Pflanzen oder Thiere sind. Auch innerhalb des Thierreiches selbst ist eine zusammenhängende Entwickelungsreihe vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, zwischen einzelnen Klassen, die ganz verschieden erscheinen, finden sich Uebergänge, wie die Fledermaus auf der einen, der Strauß auf der andern Seite zwischen Säugethieren und Vögeln, und die Erkenntniß dieser fortwährenden Uebergänge ist jedenfalls mit ein Grund, weßhalb Aristoteles eine durchgeführte Systematik der Zoologie nicht kennt, obwohl er die Wichtigkeit der genauen Eintheilungen für die Naturbeschreibung hervorhebt, und über die richtige Art derselben, namentlich die Auffindung der charakteristischen Merkmale, sich weitläufig ausspricht. Die Hauptklassen, die Aristoteles gewöhnlich unterscheidet, sind: die lebendig gebärenden und die Eier legenden Vierfüßler, die Vögel, Fische, Insekten, Weichschalthiere (Crustaceen), Schalthiere (Conchiferen) und Weichthiere (Mollusken); dann theilt er die Thiere öfter in blutführende und blutlose, oder unterscheidet sie nach ihrer Nahrung, ihrem Aufenthalte und ihrer Lebensart; aber alle Eintheilungen gehen nicht von einem bestimmten Punkte aus, sind ohne Princip, und lassen sich daher nicht vereinigen.

Aristoteles kennt etwa 500 Thiere, freilich eine verschwindend kleine Zahl im Vergleich zu den uns bekannten, aber nicht unbedeutend, wenn man bedenkt, daß er der Erste war, der überhaupt auf den Gedanken kam, Thiere zu sammeln und wissenschaftlich zu beschreiben, daß er nirgends auf etwas schon Vorhandenes sich stützen konnte, da ja alle Bemerkungen früherer Philosophen nur müßige Hypothesen und abenteuerliche Voraussetzungen sind. Doch beschränkt sich Aristoteles nicht auf die äußerliche Beschreibung der Thiere, er behandelt auch die Anatomie und Physiologie des animalischen Körpers in einer Weise, die, wenn man nicht vergißt, daß es die allerersten Anfänge dieser Wissenschaft sind, welche uns in den Aristotelischen Schriften vorliegen, mit Bewunderung von dem Scharfsinne und der Beobachtungsgabe des Philosophen uns erfüllen muß. Zunächst werden die gleichartigen Theile, welche den menschlichen Körper bilden, beschrieben, das Blut, die Bänder, die Knorpel, die hornartigen Theile, die Haut, die Haare (Federn, Schuppen 2c.), das Fleisch und Fett. Sehr wesentlich ist es, und der Grund von der höchst mangelhaften Lehre von den Bewegungen, daß Aristoteles die Nerven und ihre Wirkungen gar nicht kennt. Betrachtet man weiter das Leben der Thiere, so ist zunächst ein eigentliches, d. h. mit Empfindung verbundenes Leben nur bei den Wesen zu denken, die ein Centralorgan haben, auf das

alle Sinneswahrnehmungen sich beziehen; dieses Centralorgan ist das Herz (das Gehirn wird nirgends im Alterthume als Centrum des Lebens angesehen), die Quelle des Blutes, das Princip des Lebens und der Bewegung. Der zur Bildung des Blutes nöthige Stoff wird von dem Magen aus den genossenen Nahrungsmitteln bereitet und durch Adern dem Herzen als Blutwasser zugeführt, vom Herzen wird das Blut gekocht und durch die Adern dem ganzen Körper zugeführt, um ihm als Nahrung zu dienen; die reinen und besten Bestandtheile erhält das Fleisch, das Gröbere die Knochen und das noch Schlechtere wird zur Bildung der Haare (der Federn 2c.) verwendet, das ganz Unbrauchbare aber wird ausgeschieden. Bei den Thieren, welche kein Herz haben, glaubt Aristoteles doch ein ihm entsprechendes Organ annehmen zu müssen, bei einigen will er das fehlende Herz durch die blutreiche Leber ersetzt denken. In dem Kochen des Herzens findet er auch die Erklärung für den Pulsschlag: das Aufwallen bringt die Hebung, das Einströmen kalter Luft die Senkung des Herzens hervor, und diese Bewegung theilt sich den mit dem Herzen verbundenen Adern mit. Diese Adern beschreibt Aristoteles theilweise ganz richtig; er kennt auch den Unterschied zwischen venösem und arteriellem Blut, ohne jedoch daraus die rechte Einsicht in den Mechanismus des Blutumlaufes zu gewinnen. Noch weniger begreift er die Bedeutung der Athmung, die, wie schon erwähnt, nur zur Abkühlung dienen soll; bei niederen Thieren, denen weniger Wärme zukommt, wird daher die Abkühlung durch Wasser oder auch durch Luft, die dauernd im Körper eingeschlossen ist, bewirkt. Auch das Gehirn hat nur eine untergeordnete Bestimmung; es ist für die Sinneswerkzeuge des Gesichtes, Gehörs, Geruches bloß darum nöthig, weil diese das reine und durch das Gehirn abgekühlte Blut zu ihrer Ernährung bedürfen; das Wahrnehmungsvermögen aber geht von dem Herzen aus und theilt sich dem Tast- und Geschmackssinne unmittelbar, den anderen Sinnen durch das Gehirn mit. Von den Functionen der übrigen Organe des menschlichen Körpers, ihrer Bedeutung und Nothwendigkeit für das Leben hat Aristoteles bald mehr, bald weniger richtige Vorstellungen; am ausführlichsten behandelt er die Lehre von der Erzeugung. Er unterscheidet Erzeugung aus unorganischen Substanzen durch die bildende Kraft der Erde (sogenannte generatio aequivoca), ferner die Erzeugung aus einem Wesen, in welchem die Geschlechtsunterschiede noch nicht getrennt sind, und endlich die Erzeugung durch ein männliches und ein weibliches Wesen. Das Männliche verhält sich bei der Erzeugung dem Weiblichen gegenüber wie

die Form zur Materie, vom Manne stammt die Kraft, welche zur Entelechie des vom Weibe gegebenen Stoffes wird, der Mann giebt die Seele, das Weib den Körper. Dann unterscheidet Aristoteles die verschiedenen Arten der geschlechtlichen Fortpflanzung durch lebendige Junge, durch Eier, die innerhalb oder außerhalb des weiblichen Körpers auskriechen, und endlich durch Würmer (Larven der Insekten). Der Zweck der Fortpflanzung aber ist, im Irdischen das Himmlische nachzuahmen, d. h. bei der Sterblichkeit der Arten doch der Gattung eine ewige Dauer zu sichern. Auch über die verschiedene Lebensweise der Thiere, ihr Verhalten in den verschiedenen Jahreszeiten (Winterschlaf, periodische Züge), ihre Entwickelungsstufen (z. B. die Häutungen), Krankheiten, ihre verschiedenen Temperamente, Anlagen und Kunsttriebe hat Aristoteles scharfsinnige, für das Kindesalter der Wissenschaft bewundernswürdige Beobachtungen in seiner Thiergeschichte niedergelegt, und damit bewiesen, daß er ein scharfes und liebendes Auge auch für das hatte, welches er als etwas ganz Untergeordnetes erkannte, nur für einen verfehlten Versuch hielt, das Vollkommene hervorzubringen.

Dieses Vollkommene aber ist der Mensch; er hat allein die richtige Gestalt und Stellung, denn wie im ganzen Universum das Vollkommene oben ist, so ist auch bei ihm der vollkommenste, die Sinneswerkzeuge enthaltende Körpertheil nach oben gerichtet; er ist ferner aus den reinsten Stoffen gebildet, hat das meiste Blut und die größte Lebenswärme, und ist endlich durch seine vollkommene, des vernünftigen Denkens fähige Seele weit erhaben über die ganze Natur, und diese ist daher auch dem Menschen unterworfen und dienstbar. Die Organe des Menschen sind im Wesentlichen denen der Thiere gleich, nur vollkommener; der Grund dieser Vollkommenheit liegt in der Vernünftigkeit der menschlichen Seele, nicht umgekehrt. Der Mensch ist nicht, wie Anaxagoras gemeint hatte, das vernünftigste Wesen, weil er Hände hat, sondern er hat Hände, weil er das vernünftigste Wesen ist.

Die Seele des Menschen ist nicht zusammengesetzt aus denselben Elementen wie die sinnlichen Dinge, sie ist nicht eine Harmonie, nicht eine sich selbst bewegende Zahl, sondern, wie schon oft gesagt, die Entelechie des Körpers, das formende Princip, welches den Grund jeder Bewegung enthält, selbst aber unbeweglich ist. Sie ist nicht der Körper selbst, und doch auch nicht ohne Körper denkbar, so wenig wie das Wachs mit seiner Form gleichbedeutend ist oder von ihr getrennt

werden kann. Das Seelenleben durchläuft, wie bereits erwähnt, verschiedene Entwickelungsstufen. Auf der untersten steht die ernährende Seele; sie enthält den Grund der Ernährung und Fortpflanzung; auf der zweiten Stufe heißt sie empfindende Seele, und macht die Wahrnehmung möglich. Diese sinnliche Wahrnehmung besteht darin, daß die Seele von einem Dinge die Form ohne die Materie in sich aufnimmt, wie etwa das Siegelwachs den Abdruck des Siegels. Doch denkt sich Aristoteles die Sinnesempfindungen nicht als mechanische Eindrücke in die Seele; er glaubt vielmehr, daß durch die zwischen einem Gegenstande und den Sinneswerkzeugen liegenden Medien (Luft, Feuchtigkeit) in den ersteren eine Bewegung hervorgebracht werde, welche wir mit dem Namen des Hörens, Sehens ꝛc. bezeichnen. Die Verbindung der einzelnen Sinneswahrnehmungen und die Auffassung derjenigen Eigenschaften, welche erst aus der Vergleichung einzelner Sinneswahrnehmungen entstehen, wie Größe, Bewegung u. dgl., geschieht nicht in der einzelnen sinnlichen Empfindung, sondern durch den Gemeinsinn, der seinen Sitz im Herzen hat. In dem Gemeinsinne bilden sich aus den Sinnesempfindungen die Vorstellungen, ein Nachwirken des sinnlich Wahrgenommenen in der Seele. Eine Vorstellung verbunden mit dem Bewußtsein, daß sie schon einmal in der Seele war, heißt Erinnerung, und erklärt sich daraus, daß von dem Wahrgenommenen ein Eindruck in der Seele bleibt, Erinnerung kommt auch den Thieren zu, willkürliche Erinnerung, Gedächtniß, aber bloß dem Menschen. Auch der Schlaf ist ein Zustand des Gemeinsinnes, er hat seinen Grund in der Gebundenheit desselben, ist mithin zunächst eine Affection des Herzens, welche sich dann den Sinnesorganen mittheilt, und unterscheidet sich von Ohnmacht und Betäubung nur dadurch, daß er dem Leben nicht schädlich ist, sondern gerade dem Wachen dient. Die Vorstellungen während des Schlafes sind die Träume; sie entstehen dadurch, daß das Blut, welches die Bewegung, die wir Wahrnehmungen nennen, von den Sinnen erhält und zum Herzen leitet, sich während des Schlafes von den äußeren Theilen nach dem Herzen zurückzieht und durch die ihm von den Wahrnehmungen noch innewohnende Bewegung im Gemeingefühle eine täuschende Vorstellung erzeugt.

Aus der Wahrnehmung, wenn sie mit Lust oder Unlust verbunden erscheint, entsteht die Vorstellung des Begehrenswerthen und Verabscheuungswerthen, und diese ist der Grund der Begierde. Diese aber ist auf etwas gerichtet, welches durch unsere Handlung zu erlangen oder

zu vermeiden ist, sie erzeugt daher eine Handlung gerade so, wie aus gegebenen Vordersätzen ein Schluß entsteht. Der Vorgang dabei aber ist der, daß durch die Vorstellung des Begehrten oder Verabscheuten im Herzen Wärme oder Kälte entsteht, die dann eine Ausdehnung oder Zusammenziehung, und mithin Bewegung der Glieder zur Folge hat.

Soweit nun zeigt das Seelenleben einen geordneten Entwickelungsgang; alle einzelnen Thätigkeiten der Seele erscheinen als ein allmähliches Wirklichwerden dessen, was in der Seele schon der Anlage nach vorhanden war. Die verschiedenen Seelenfähigkeiten sind nicht, wie Plato gemeint hatte, verschiedenen Theilen der Seele zuzuschreiben, sondern die Seele ist ein Ganzes, das sich aber erst entwickelt, und zwar gleichzeitig mit dem Körper, dessen Entelechie sie ist. Anders aber verhält es sich mit der höchsten geistigen Eigenschaft des Menschen, der Vernunft oder dem Vermögen zu denken. Diese entwickelt sich nicht aus vorhergehenden Seelenzuständen, denn sie ist von ihnen gänzlich verschieden, sie tritt vielmehr von Außen in den Menschen hinein. An kein körperliches Organ gebunden, frei von allen Leiden und aller Veränderung, ist sie das Göttliche im Menschen, das Unvergängliche und Unsterbliche seiner Natur. Die Thätigkeit des göttlichen Geistes besteht, wie früher erörtert, im reinen, von keinem Gegenstande abhängigen Denken. Nun ist aber das menschliche Denken kein fertiges, sondern es entwickelt sich, wie alle anderen Fähigkeiten der Seele, und es ist auch nicht unabhängig von den sinnlichen Vorstellungen, sondern an sie geknüpft und von ihnen begleitet, zum Gedanken gehört ein Denkbild, wie eine mathematische Figur zu dem entsprechenden Lehrsatz. Daher sieht sich Aristoteles genöthigt, zwei Theile der Vernunft anzunehmen, über deren Verhältniß er denn freilich eine ganz bestimmte Erklärung nicht geben kann: die leidende Vernunft und die thätige Vernunft; erstere enthält bloß die Anlage zum Denken, sie ist der leere Ort der Gedanken und wird durch die letztere, das ewige göttliche Erkennen, erst zum wahren Denken. Durch die leidende, gewissermaßen sinnliche Vernunft erscheint das Denken nicht bloß mit den Vorstellungen, sondern auch mit der Begierde verbunden; aus dem Zusammenwirken der Begierde und der Einsicht, welche die erstere bald billigt, bald ihr widerstrebt, entsteht der Wille, an dessen vollständiger Freiheit Aristoteles niemals zweifelt, nur daß er den Willen vom sittlichen Zustande des Menschen abhängen läßt, und meint, der Gerechte könne nicht unrecht handeln. Sofern die Vernunft so als Triebfeder zum Handeln erscheint, nennt sie Aristoteles

praktische Vernunft, im Gegensatz zu der theoretischen, dem reinen Denken.

Der Geist des Menschen erscheint demnach als ein Doppelwesen; theils ist er Seele, d. h. die Form des Körpers, theils Vernunft, die ein Ausfluß des Göttlichen ist. Das ist besonders wichtig für die Beantwortung der Frage nach der Fortdauer der Seele nach dem Tode. Soweit die Seele nur Entelechie des Körpers ist, muß sie mit diesem vergehen; denn sie kann von ihm abgetrennt gar nicht gedacht werden, und ebenso wenig, wie Plato meinte, in einen andern Körper übergehen. Letzteres, meint Aristoteles, wäre ebenso ungereimt, als wenn Jemand behaupten wollte, die Baukunst könne in einer Flöte wohnen. Auch die sinnliche, leidende Vernunft ist, da sie an den Körper gebunden erscheint, sterblich; nur die thätige Vernunft überdauert jeden Wechsel; diese ist aber nicht das Individuelle, dem einzelnen Menschen Eigenthümliche, sondern eben nur ein Theil des allgemeinen Denkens. Wenn dieses nun aber auch unsterblich ist, so kann doch daraus eine persönliche Fortdauer des einzelnen Menschen mit Bewußtsein und Erinnerung unmöglich gefolgert werden. Ueberhaupt ist es bei der Zweitheilung der Seele, wie sie Aristoteles annimmt, schwer einzusehen, wie damit die Einheit des Selbstbewußtseins, die Grundlage der Persönlichkeit vereinigt werden kann, und warum sich nicht auch im Bewußtsein des Menschen dieser Dualismus von Seele und Vernunft wiederfindet.

Fassen wir die naturphilosophischen Ansichten des Aristoteles kurz zusammen, so erscheint als der Grundsatz seines Systems der Gedanke, daß alle natürlichen Erscheinungen zu begreifen sind, als die Annäherung der Materie an den Geist, als ein Streben der Form, den Stoff zu überwinden. Die Form ist demnach Ursache der Bewegung, denn auf diese führt jede Veränderung und jedes Werden zurück. Die vollkommenste Bewegung und mithin die größte Annäherung an den Geist kommt der Sphäre des Fixsternhimmels zu; am meisten bewältigt von dem Widerstande der Materie ist dagegen der Geist auf der Erde. Die Ueberwindung dieses Widerstandes geschieht in einer stufenweisen Entwickelung, die vom Unorganischen zu dem Pflanzen- und Thierreiche führt und mit dem Menschen abschließt, dem höchsten Zwecke der Natur, welcher durch seine Vernunft Theil hat an dem von der Materie ganz unabhängigen göttlichen Denken. Ueber die speziell naturwissenschaftlichen Leistungen unseres Philosophen werden wir nachher noch weiter zu reden haben.

c. Ethische Untersuchungen.

Wir besitzen drei dem Aristoteles zugeschriebene Bücher über die Ethik: die „Nikomachische" (d. h. an den Nikomachus, den Sohn des Aristoteles, gerichtete), die „Eudemische" und die „große Ethik." Die erstere ist entschieden echt, die zweite wahrscheinlich von Eudemus nach den mündlichen Vorträgen des Aristoteles bearbeitet, und die dritte wohl eine Ueberarbeitung der zweiten; dazu kommt als weiteres Hauptwerk die „Politik."

Die Ethik umfaßt die Lehre vom sittlichen Handeln; und zwar ist in der engeren Ethik von dem sittlichen Handeln des Einzelnen, in der Politik von dem der ganzen Gesellschaft die Rede. Das sittliche Handeln ist nur nach der Gesinnung zu beurtheilen, welche der Handelnde hat: „Gerecht ist nur, wer das Gerechte mit der Gesinnung des Gerechten thut." Wenn so aber auch die Sittlichkeit in die Seele verlegt wird, und der moralische Werth einer Handlung davon abhängig gemacht, ob dieselbe eine Folge der richtigen Einsicht war, so ist doch Aristoteles weit entfernt, mit Sokrates und Plato die Tugend für ein Wissen zu halten. Er weist ausführlich nach, wie diese Ansicht auf einer psychologischen Täuschung beruhe, indem sie den großen Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Wissen außer Acht lasse; es könne Jemand vielleicht theoretisch das Gute und Schlechte recht gut unterscheiden, in der Praxis dagegen fehle es ihm in dem einzelnen Falle an der richtigen Unterscheidung; er halte, von der Begierde überwältigt, das Böse für gut; denn zur Ueberwindung der Begierde durch den Willen gehört nicht sowohl theoretische Einsicht, als vielmehr sittliche Uebung, das sittliche Handeln erscheint als eine Kunst. Der Mensch besitzt zum sittlichen Handeln natürliche Anlagen; diese müssen ausgebildet werden. Das ist aber nur allein möglich durch fortgesetzte Uebung, welche nach und nach den sittlichen Character erzeugt. Aristoteles ist so weit entfernt, die Tugend für theoretisch lehrbar zu halten, daß er sogar sittliche Unterweisungen erst dann für nützlich und anwendbar hält, wenn der Mensch bereits einen gewissen Grad von moralischer Stärke sich angeeignet hat; der sittliche Wille ist die Voraussetzung der sittlichen Erkenntniß.

Das sittliche Handeln oder die Tugend ist demnach eine Beschaffenheit des Willens, und zwar diejenige, welche „die unsrer Natur entsprechende Mitte hält, wie sie durch vernünftiges Denken erkannt und festgestellt wird". Die Tugend bewirkt also, daß

der Mensch in jedem einzelnen Falle mit Vermeidung des Zuviel und Zuwenig gerade das thut, was der Natur desselben angemessen ist, und hier erscheint die Ethik auf's engste mit der Physik verbunden, während sonst Aristoteles im Gegensatz zu Plato grundsätzlich beide Disciplinen ganz von einander trennt. Was nun aber das Gute, das Naturgemäße eigentlich sei, darüber erhalten wir erst durch Betrachtung des Aristotelischen höchsten Gutes einige Klarheit. Das höchste Gut ist nicht, wie bei Plato, etwas für sich Bestehendes, sondern für Jeden etwas Anderes, nämlich dasjenige, wodurch die dem Menschen eigenthümliche Thätigkeit am besten vollbracht wird. Diese dem Menschen eigenthümliche Thätigkeit ist nun aber die der Vernunft, der praktischen und theoretischen, das höchste Lebensziel muß demnach in der vollendeten theoretischen und praktischen Thätigkeit der Seele bestehen; erstere ist die höhere, sie gewährt gewissermaßen eine übermenschliche göttliche Seligkeit, letztere bedingt das wahrhaft menschliche Glück. Die tugendhafte praktische Seelenthätigkeit kann natürlich nur dann stattfinden, wenn der unvernünftige Theil der Seele sich dem vernünftigen unterordnet, der moralische Wille die Begierde beherrscht. Dabei hält jedoch Aristoteles die irdischen Güter, Gesundheit und Schönheit des Körpers, Vorzüge der Stellung und Geburt, Freundschaft und häusliches Glück, ja selbst die Lust nicht für gleichgültig, sondern für Mittel zur Glückseligkeit, insofern sie nämlich die tugendhafte Thätigkeit der Seele theils befördern, theils durch sie mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden. Wäre die tugendhafte Thätigkeit der Seele von der Lust getrennt, so würde der rechte Mann ohne Besinnen die erste wählen; aber die Tugend besteht gerade darin, daß man bei der richtigen Seelenthätigkeit das höchste Lustgefühl empfindet und keines andern mehr bedarf. Auch wird der Tugendhafte stets bereit sein, für das Bewußtsein, recht gehandelt zu haben, alle Güter der Erde hinzugeben, selbst das Leben, da eine edle That mehr werth ist, als ein langes Leben ohne eine solche.

Da die Tugend auf der Ausbildung natürlicher Anlagen beruht, diese Anlagen aber nicht bei allen Menschen dieselben sind, so geht schon daraus hervor, daß die Tugend nicht nach Sokratischen Begriffen nur eine ist, sondern daß sie verschieden sein muß für die verschiedenen Geschlechter, Stände und Lebensalter. Die Tugend des Weibes ist anders als die des Mannes, und wieder anders als die des Kindes und des Sklaven. Die Ethik, welche von der höchsten menschlichen Tugend handelt, hat natürlich nur die dem Manne zukommende

zu betrachten. Die einzelnen Tugenden nun zerfallen in zwei Gruppen, die theoretischen und praktischen, oder die dianoetischen und ethischen Tugenden. Erstere bestehen in der richtigen Beschaffenheit des vernünftigen Theiles der Seele, letztere in dem richtigen Verhalten der unvernünftigen zur vernünftigen Seele. Die fünf dianoetischen Tugenden sind: Vernunft, Wissenschaft, Weisheit, Kunst und Einsicht. Die drei ersten beziehen sich bloß auf das Erkennen, und zwar die Vernunft auf die unabweisbaren Principien, die Wissenschaft auf die Erkenntniß durch Schlüsse, die Weisheit auf die Vereinigung beider; die beiden letzten dagegen beziehen sich auf das Praktische, und zwar die Kunst auf die bildende, hervorbringende Thätigkeit, die Einsicht dagegen auf das Handeln. Die Kunst kann tugendhaft oder nicht tugendhaft geübt werden, die Einsicht dagegen ist an und für sich tugendhaft, aus ihr gehen die Grundsätze des sittlicheu Handelns hervor; sie ist nicht selbst ethische Tugend, aber ebenso wenig ohne dieselbe denkbar, wie die ethische Tugend der Einsicht als Voraussetzung entbehren kann. Wenn nun Aristoteles das Verhältniß dieser einzelnen dianoetischen Tugenden schon an und für sich nicht recht klar auseinander gesetzt hat, so wird es für uns deßwegen noch weit schwieriger, eine richtige Einsicht in seine Eintheilung zu gewinnen, weil beinahe alle Wörter, welche die einzelnen Tugenden bezeichnen, für uns unübersetzbar sind; die deutschen Ausdrücke geben immer nur annähernd den griechischen Begriff wieder, wie das ja bei der gänzlich verschiedenen sittlichen Anschauungsweise beider Völker natürlich ist. Das gilt selbstverständlich von den ethischen Tugenden ebenso sehr, wie von den dianoetischen.

Bei den ersteren weist Aristoteles, gestützt auf seine Annahme, daß die Tugend die Kunst sei, die rechte Mitte im Handeln zu finden, durchgängig nach, wie die einzelnen Tugenden stets als ein Mittleres zwischen zwei Extremen zu betrachten seien. So ist die Tapferkeit die rechte Mitte zwischen Furcht und übergroßer Zuversicht. Furchtlosigkeit ist noch nicht Tapferkeit, da es Dinge giebt, die gerade der Tapfere fürchten muß, z. B. die Schande. Die Mäßigkeit beruht auf der richtigen Würdigung der Lust, und ist gleich entfernt von der zügellosen Hingabe an dieselbe, wie von ihrer vollständigen Verachtung. Die Freigebigkeit, deren wahres Wesen nicht sowohl im reichlichen Geben, als vielmehr in der unselbstischen Gesinnung beruht, steht in der Mitte zwischen Kargheit und Verschwendung, wie der Stolz oder die Hochherzigkeit zwischen Kleinmuth und Aufgeblasenheit. Ebenso verhält es sich mit der Gelassenheit, Wahrhaftigkeit und

Anmuth im geselligen Verkehr; die Fülle aller Tugenden aber ist die Gerechtigkeit, die sich auch insofern von den anderen einzelnen Tugenden unterscheidet, als sie sich ausschließlich auf Andere bezieht. Die Gerechtigkeit, als das in jeder Beziehung normale Verfahren gegen einen Jeden, begründet überhaupt die geordneten rechtlichen Verhältnisse. Sie hat in dieser Beziehung zwei Seiten, die vertheilende und die ausgleichende oder urtheilende Gerechtigkeit. Die erstere bezieht sich auf die richtige Vertheilung der staatlichen Güter, z. B. der Ehren und Würden, letztere stellt die Normen des socialen Lebens fest. Im ersteren Falle erscheint die Gerechtigkeit einer geometrischen Proportion vergleichbar: der Werth des einen Menschen soll sich zu dem Werthe des ihm zukommenden Gutes verhalten wie der Werth eines andern zum Werthe des Gutes, was diesem zu Theil wird. Die Gerechtigkeit des Verkehrs dagegen hat, mit Hintenansetzung der Person, nur nach dem Mehr oder Weniger zu fragen, ist mithin einem arithmetischen Verhältnisse ähnlich. Sie hat z. B. die Gesetze des Tauschverkehrs festzustellen, was besonders durch die Einführung des Geldes möglich wird, und hier, wie überhaupt, Gewinn und Verlust gleichmäßig zu vertheilen. Wo Jemand über das Maaß hinausgreift, muß ihm das unrechtmäßig Angeeignete genommen werden, er muß einen Verlust erleiden. Als Verlust aber erscheint jede Strafe. Die Vergeltung, sowohl was das Gute, als was das Böse betrifft, ist die erste Aufgabe der Gerechtigkeit. So bietet sich also hier dem Aristoteles Gelegenheit, seine rechtsphilosophischen Ansichten, anknüpfend an den Begriff der Gerechtigkeit, zu entwickeln. Er unterscheidet die verschiedenen Rechtsverhältnisse zwischen Freien und Gleichberechtigten und nicht Gleichberechtigten, wie Herrn und Sklaven, Vater und Kindern, und erörtert dann das Verhältniß dessen, was an sich, und dessen, was nach den Gesetzen recht oder unrecht ist, Naturrecht und Staatsrecht. Das erstere ist das Bessere, denn es ist immer gleich und für Alle dasselbe, das letztere hängt dagegen von dem Willen des Gesetzgebers ab und schwankt mit den staatlichen Verhältnissen. . Es lassen sich durch die Staatsgesetze nicht für alle möglichen Fälle im Voraus richtige Bestimmungen geben; daher muß zuweilen an Stelle der Gerechtigkeit die Billigkeit von dem urtheilenden Richter geübt werden. Auch die verschiedenen Arten und Grade des Unrechts erörtert Aristoteles, unterscheidet das Unrechthandeln aus Unwissenheit, im Affect und aus Vorsatz, und untersucht namentlich, in welchem Falle der Mensch für eine Handlung zurechnungsfähig erscheine. — Wo die Ge-

rechtigkeit in einem Staate waltet, da wird Jeder vor eignem Schaden ebenso geschützt, wie es ihm unmöglich ist, Andern ungestraft einen solchen zuzufügen. Auch die Gerechtigkeit erscheint demnach als ein Mittleres zwischen Unrecht thun und Unrecht leiden; freilich steht dieses Mittlere zu seinen Extremen nicht so im Verhältnisse, wie bei den andern Tugenden, da ja das Unrecht leiden stets unfreiwillig ist.

An diese ethischen Untersuchungen schließt sich nun weiter eine kurze Abhandlung über die Ausdauer, die Fähigkeit, das Unangenehme zu ertragen und der Lust zu entsagen, eine Fähigkeit, die theils als etwas Sittliches, theils als bloße Eigenschaft und Anlage betrachtet werden muß, und dann eine größere, mit dem Vorhergehenden nicht recht zusammenhängende Erörterung über die Freundschaft. Diese erscheint dem Aristoteles besonderer Beachtung werth, da sie nicht nur mit der Tugend verbunden und selbst etwas Sittliches ist, sondern auch nothwendig zum Leben, und ein Gut, das durch kein anderes ersetzt werden kann. Die Freundschaft oder Liebe kann die Erreichung eines Nutzens oder einer Lust zum Zwecke haben; die Personen erscheinen dann nur als Mittel, und solche Freundschaften haben nur vorüberübergehende Dauer und können auch zwischen Schlechten geschlossen werden. Die Liebe aber, die den Andern um seiner selbst willen liebt und allein den Namen wahrer Freundschaft verdient, ist nur zwischen sittlich Guten möglich, und dauert so lange, wie die Sittlichkeit in den befreundeten Menschen. Freundschaftsverhältnisse können zwischen Gleichstehenden und auch zwischen solchen, von denen Einer dem Andern überlegen ist, geschlossen werden. Verhältnisse der letzteren Art finden statt zwischen Eltern und Kindern, zwischen Mann und Weib, Herrschenden und Beherrschten. Es muß hier, um das richtige Maaß herzustellen, der Vorzüglichere mehr geliebt werden, als lieben. Es ist übrigens sonderbar, daß Aristoteles, der doch das Weib so tief unter den Mann stellt, zuerst von allen Philosophen die Ehe als ein sittliches Verhältniß betrachtet, in welchem Mann und Frau durch Vertheilung der verschiedenen Leistungen sich gegenseitig das Leben erleichtern sollen, und das, die Sittlichkeit beider Theile vorausgesetzt, eine durch die Kinder noch verstärkte Freundschaft zwischen ihnen begründen soll. Diese Lehre von der Freundschaft, obwohl sie Aristoteles selbst mit der Ethik in keinen Zusammenhang gebracht hat, ist als Grundlage der Lehre vom Staate zu betrachten, da die Freundschaft doch als das schönste sittliche Verhalten gegen Andere in der Gesellschaft erscheint, die Politik aber die Tugend der Gesellschaft zum Gegenstande hat.

Der natürliche Beruf des Menschen ist das Leben in dem Staate; denn der Mensch ist ein „geselliges Thier", schon durch die ihm allein verliehene Gabe der Sprache zur Gemeinschaft mit Andern bestimmt. Daher ist der Staat für den Menschen das Höchste, der Zweck und die Vollendung der sittlichen Thätigkeit. In soweit stimmt die Aristotelische Politik mit der Platonischen überein, aber in der Lehre von der Verwirklichung der Staatszwecke gehen beide weit auseinander. Plato hatte das Familienleben ganz aufgehoben, Aristoteles dagegen betrachtet es als die Voraussetzung und sicherste Grundlage des Staates. In der Familie stellt sich nach Aristoteles ein dreifaches Verhältniß dar; das zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, Herr und Sklaven. Was das erstere betrifft, so haben wir schon oben erwähnt, daß Aristoteles zuerst die Ehe als ein sittliches Verhältniß auffaßt, und das Bedürfniß gegenseitiger Ergänzung als seine Grundlage betrachtet. Da das Weib seinen eigenen Willen und seine eigenthümliche Tugend besitzt, so hat sie auch das Recht, als eine selbständige Person behandelt zu werden; wenngleich dem Manne vermöge seiner geistigen und körperlichen Ueberlegenheit die Herrschaft gebührt, so muß doch dem Weibe in dem seinen Fähigkeiten entsprechenden Gebiete des Hauses Selbständigkeit und Freiheit gewahrt sein. „Wo die Weiber Sklavinnen sind, da sind auch die Männer Sklaven, denn nur mit der Freien kann sich der Freie verbinden." Das Verhältniß zwischen Mann und Weib ist demnach das eines aristokratischen Staates. (Was Aristoteles unter einer aristokratischen Verfassung versteht, wird weiter unten erörtert werden.) Dagegen ist das Verhältniß des Vaters zu dem Sohne (Mutter und Tochter werden nicht berücksichtigt) ein monarchisches, denn da das Kind nur der Anlage nach einen Willen und eine Tugend besitzt, hat es dem Vater gegenüber noch kein Recht, wohl aber hat dieser die Pflicht, Willen und Tugend im Sohne auszubilden. Völlige Despotengewalt hat der Herr dem Sklaven gegenüber. Aristoteles kann nicht anders, als das Verhältniß der Sklaverei für ein durchaus berechtigtes erklären, sofern nur der zum Sklaven gemacht wird, der von Natur dazu bestimmt ist. Denn es giebt Menschen, die ihren Anlagen nach zu nichts Anderem, als der Verrichtung körperlicher Thätigkeiten fähig sind; da nun aber der Geist über den Körper herrschen soll, so ist es ganz recht, daß jene Menschen von denen, welche durch ihre geistigen Vorzüge, den Göttern gleich, über ihnen stehen, beherrscht werden. Das ist das Verhältniß der Barbaren zu den Hellenen, jene sind geborene Sklaven dieser letzteren. Von

dieser dem griechischen Geiste tief eingewurzelten Anschauung konnte sich Aristoteles trotz seiner so durchaus humanen Gesinnung nicht lossagen; freilich beweist er seine Humanität wieder in den Vorschriften über eine milde, freundliche Behandlung der Sklaven; doch aber sind diese ihm aller Menschenrechte beraubt, Werkzeuge des Haushaltes, deren einzig mögliche Tugend in unbedingtem Gehorsame besteht.

Nach der Betrachtung dieser Verhältnisse, welche Voraussetzungen des Staatslebens bilden und Gegenstände der Oekonomik sind, geht Aristoteles zur eigentlichen Lehre vom Staate, der Politik über.

Wie die menschliche Thätigkeit zum letzten Endzweck die Glückseligkeit hat, welche mit der Tugend auf's engste verbunden ist, so ist die Tugend und Glückseligkeit der Bürger das Ziel des Staatslebens; der Staat ist daher nicht bloß eine Vereinigung von Menschen auf demselben Raume, nicht bloß eine Verbindung zu gegenseitiger Unterstützung und Sicherung der individuellen Rechte, sondern eine Gemeinschaft zur Darstellung eines vollkommen sittlichen, in sich abgeschlossenen Lebens. Da nun die Vernunft eine theoretische und praktische, und auch, wie schon erörtert, die Tugend deßhalb doppelter Art ist, so fragt es sich ob die theoretische oder praktische Tugend die vorzüglichere sei, eine Frage die Aristoteles natürlich nur zu Gunsten der ersteren beantworten kann, und demgemäß die Verfassung für die beste hält, welche als höchsten Zweck den Frieden hat, welcher allein die Pflege der Künste und Wissenschaften möglich gemacht, wogegen ein Staat fehlerhaft erscheint, der bloß eine praktische Ausbildung zum Kriege bezweckt, wie z. B. der Lakedämonische. Der Krieg ist bloß als Nothwehr oder zum Sklavenerwerb gerechtfertigt. Was die Staatseinrichtungen betrifft, durch welche die Glückseligkeit der Bürger verwirklicht werden soll, so verwirft Aristoteles die Platonische Weiber- und Gütergemeinschaft und die Betrachtung der Kinder als Staatseigenthum, als Einrichtungen, welche statt Einigkeit unter den Bürgern nur Haß und Neid und Verbrechen hervorrufen könnten, und ebenso hält er den frommen Betrug und die Täuschung der Bürger im Interesse des Staates für höchst verwerflich. Darin aber stimmt er dem Plato bei, daß der Stand der Gewerbetreibenden mit den andern Bürgern nicht gleiche Rechte haben könne, da zur Erreichung der Tugend, in welcher die Aufgabe des Bürgers besteht, größere Freiheit erforderlich sei, als dem Handwerker und Landbauer zu Theil werden kann. Deßhalb sollen diese niedrigen Geschäfte auch nicht von den Bürgern, sondern von Sklaven oder Unterworfenen getrieben werden; Bürger des Staates

sind nur die, welche mit seiner Vertheidigung und Verwaltung sich befassen.

Die Staatsverwaltungen sind nun verschieden, je nachdem die Unterschiede, welche zwischen den einzelnen Bürgern obwalten (Reichthum, Geburt, Tugend), mehr oder weniger zur Geltung kommen. Je nachdem der Staat von Einem, Einigen oder der Gesammtheit der Bürger regiert wird, und je nachdem diese Regierung zum Wohle des Ganzen oder im Privatinteresse geübt wird, unterscheidet Aristoteles sechs Staatsformen, die Monarchie — Aristokratie — Politie und die Tyrannis — Oligarchie — Demokratie. In der Monarchie herrscht Einer und zwar der Beste und Tugendhafteste, in der Aristokratie mehrere, die Tüchtigsten im Staate *), in der Politie (Republik) die Gesammtheit der wehrhaften Bürger. Die drei andern Verfassungen sind Entartungen, der erstern, in der Tyrannis (absolute Monarchie) herrscht Einer, aber durch Gewalt, nicht durch Vortrefflichkeit, in der Oligarchie herrschen die Reichen, in der Demokratie die besitzlose Menge. Keine von diesen Verfassungen stellt Aristoteles absolut als die beste hin, noch weniger construirt er, wie Plato, einen eignen Idealstaat, sondern er erklärt, daß die Verfassung sich nach den gegebenen Verhältnissen eines Volkes richten müsse. Wenn die Bürger sich an Tugend, mithin an Leistungsfähigkeit für den Staat gleichstehen, dann erscheint die Politie die richtigste Staatsverfassung, denn die Rechte der Bürger müssen dem entsprechen, was sie für den Staat thun. Da sich nun aber ein solches Volk nicht leicht findet, sondern Einzelne desselben immer würdiger zum Herrschen sind, als andere, wird die Aristokratie als die beste Verfassung angesehen werden können, der das Königthum in manchen Fällen noch vorzuziehen ist. Doch soll dieses Königthum ein beschränktes sein; dem Könige soll nicht mehr Macht zukommen, als der Gesammtheit des Volkes, und auch er soll unter dem Gesetze stehen; besser, das Gesetz regiert als der Mensch; denn wo das Gesetz herrscht, da herrscht das Göttliche im Menschen, die Vernunft, wo der einzelne Mensch, da kommt immer noch das Niedrige, Thierische hinzu. Auch hält es Aristoteles für leichter, daß Mehrere, als daß ein Einzelner das Rechte in einem bestimmten Falle erkennt, daher liebt er Einrichtungen, welche die königliche Gewalt beschränken, wie die spartanischen Ephorieen. Von den

*) Von Erblichkeit ist bei beiden nicht die Rede; im Gegentheil hält Aristoteles die Erblichkeit der Könige für sehr gefährlich.

drei entarteten Verfassungen erscheint die Demokratie noch als die beste, da in ihr zwar alle Bürger, die schlechten mit den guten, gleichberechtigt sind, aber doch nicht Dinge für Vorzüge gehalten werden, die es nicht mehr sind, wie dies in der Oligarchie, wo der Reichthum herrscht, der Fall ist, und mehr noch in der Tyrannis oder Gewaltherrschaft, der entartetsten aller Staatsformen. Diese Staatsverfassungen erfahren natürlich mannigfache Abänderungen und Vermischungen, wie das bei den so sehr verschiedenen Verhältnissen der verschiedenen Völker natürlich ist, der wahre Staatsmann hat nun zu beurtheilen, welche Verfassung für gegebene Verhältnisse die beste ist, wie dieselbe erhalten und dem staatlichen Ruin vorgebeugt werden könne, und über das alles giebt denn auch Aristoteles ausführliche, mit dem größten Scharfsinne und umfassender Einsicht in alle Verhältnisse abgefaßte Vorschriften, überall das Erreichbare und Mögliche berücksichtigend im geraden Gegensatze zu der rücksichtslosen Art, mit der Plato seine Republik construirt.

Zu dem besten Staate gehört nun aber nicht bloß ein gutes Verhältniß der Regierenden und Regierten; es müssen auch die äußeren Umstände berücksichtigt werden; der Staat darf nicht zu klein und nicht zu groß sein, um die nöthige Selbständigkeit nach Innen und Außen bewahren zu können, die klimatischen Verhältnisse müssen günstig sein, und vor Allem müssen die Bürger die nöthigen geistigen und körperlichen Anlagen besitzen und ausbilden. Diese Ausbildung und Erziehung seiner Bürger zu überwachen ist daher Hauptaufgabe des Staates und es sind darüber strenge, gesetzliche Bestimmungen zu geben. Wie Plato will daher Aristoteles die Kindererzeugung staatlich überwacht wissen, und schwächliche, kranke Kinder aussetzen; doch nimmt er die Erziehung der Knaben erst vom siebenten Jahre an für den Staat in Anspruch, vorher überläßt er das Kind der häuslichen Ueberwachung. Als Mittel der Bildung betrachtet er, wie alle Griechen, Zeichnenkunst, Grammatik, Gymnastik und Musik, über die höhere wissenschaftliche Ausbildung giebt er keine Vorschriften, und überhaupt ist seine Erziehungslehre so wenig ausgeführt, daß anzunehmen ist, er habe sie entweder nicht vollendet, oder sie sei nicht ganz auf uns gekommen. Auch nach der Erziehung hat der Staat noch dafür zu sorgen, daß seine einzelnen Bürger tugendhaft seien, denn wenn dies vollkommen der Fall ist, hat ja auch der Staat sein Ziel, die Darstellung einer sittlichen Lebensgemeinschaft erreicht.

Betrachten wir die Ethik des Aristoteles im Verhältnisse zu dem logischen und physischen Theile seines Systems, so hängt sie mit

diesen scheinbar nur sehr lose zusammen, denn bloß der Grundsatz der Ethik, daß die Tugend in dem Herrschen des vernünftigen Theiles der Seele bestehe und wie dieser in einen theoretischen und praktischen Theil zerfalle, ist der Psychologie entlehnt. Ein weit innigerer Zusammenhang beider liegt in der Methode der Untersuchungen, indem hier Aristoteles getreu dem logischen Grundsatze, daß von dem Einzelnen aus das Allgemeine erkannt werden müsse, nicht aus einem allgemeinen Satze die Gesellschaft construirt, sondern in der genauen Erforschung aller menschlichen Verhältnisse und ihrer Zurückführung auf allgemeine sittliche Grundlagen die Aufgabe des Philosophen und Staatsmannes sieht, und das höchste Ziel der Ethik nicht in der Darstellung eines den Einzelnen gar nicht berücksichtigenden Idealstaates, sondern in der sittlichen Ausbildung der Bürger erblickt. Wie das Allgemeine der Wahrheit nach früher, der Erscheinung nach später ist als das Einzelne; so ist die Sittlichkeit die Grundlage und Ursache des Staates, und doch auch das endliche Ziel seiner Entwickelung.

d. Die Kunstlehre des Aristoteles.

Zu den vielen Gebieten des Wissens, welche Aristoteles begründet und für die Menschheit neu erobert hat, gehört auch die Theorie der Kunst; leider aber sind uns von seiner Kunstlehre nur Fragmente (in der Poetik) erhalten. Wie Plato führt er die Kunst zunächst auf Nachahmung des Wirklichen zurück, doch soll sie nicht bei der Nachahmung stehen bleiben, sondern die Welt so zeigen, wie sie in ihrer Vollendung sein müßte. Die Malerei soll ihren Gegenstand idealisiren, selbst im Porträt, der Dichter soll nicht zeigen was geschehen ist — das ist die Aufgabe der Geschichtschreibung — sondern was eigentlich hätte geschehen müssen. Aus der Betrachtung der verschiedenen Mittel, deren sich die Künste bedienen, ergeben sich die verschiedenen Kunstformen, von denen jedoch Aristoteles wahrscheinlich nur die Poesie ausführlicher behandelt hat. Er theilt diese in die epische, tragische, komische und dithyrambische; doch nur die Untersuchungen über die beiden ersten Gattungen sind uns in den Fragmenten der Poetik aufbewahrt.

Die Kunst hat nach Aristoteles einen dreifachen Zweck, die Bildung, Reinigung und Unterhaltung, von denen jedoch nur der zweite der Kunst eigenthümlich ist, da Bildung und Unterhaltung auch auf andere Weise erreicht werden können. Unter der Reinigung nun

versteht Aristoteles die Läuterung der Gefühle und Leidenschaften und die daraus hervorgehende versöhnte Stimmung des Gemüthes. So hat die Tragödie (von der wir allein eine vollständige Besprechung haben) durch Furcht und Mitleiden die Reinigung dieser Affecte zu vollbringen und kann dieses, indem sie die menschlichen Loose darstellt als in der Hand einer sittlich waltenden Macht. Weiter giebt Aristoteles über die technische Anlage der Tragödie, die Einheit und Abgeschlossenheit der Handlung (die bekannten Aristotelischen Einheiten), die tragische Wirkung, die etwas anderes sein soll, als Schrecken und Entrüstung, und über die einer Darstellung fähigen Charaktere so scharfsinnige und eindringende Belehrung, daß seine Ansichten bis auf unsere Zeit mit Recht als mustergültig angesehen wurden, und noch Lessing sagen konnte: „Ich werde zuverlässig jede Tragödie des großen Corneille besser machen, und es kann das jeder, der so fest an den Aristoteles glaubt, wie ich.“

Auch die Redekunst, Rhetorik, hat Aristoteles in das Gebiet seiner Untersuchungen gezogen, und zwar betrachtet er sie, sofern sie zunächst praktische Bedeutung für das Staatsleben hat, als einen Theil der Politik. Eigentlich sollte sich die Rhetorik, mit Verschmähung alles Schmuckes der Rede, der genau genommen immer eine Art Bestechung ist, auf Anführung und Entwickelung der Gründe beschränken und in Beweisen ihre Stütze suchen; sie wäre dann nur eine der Politik dienstbar gemachte Dialektik. Da dies jedoch praktisch nicht ausführbar ist, behandelt Aristoteles ausführlich die verschiedenen Mittel zur Ueberredung und Beweisführung, die Sprache und Anordnung der Rede, ausgehend von der Eintheilung derselben in berathende, lehrende und richterliche Rede.

e. Rückblick auf das Aristotelische System. Seine Bedeutung für die Naturwissenschaften.

Versuchen wir zum Schlusse das Aristotelische System seinen Grundzügen nach noch einmal im Zusammenhange zu überblicken. Die letzten Gründe alles dessen, was ist bilden zwei ganz verschiedene Wesenheiten, der Geist und die Materie. Der Geist ist das reine Denken, die Materie etwas ganz Unbestimmtes, welches die Grundlage bildet für jede sinnliche Erscheinung. Der Geist ist das Herrschende, die Materie das Beherrschte, denn diese bildet sich nach dem Geiste,

und erst dadurch wird sie Etwas, ein bestimmtes Ding. Das Werden hat also seinen Grund darin, daß die Materie sich bildet nach dem Geiste. Dieses Werden ist Bewegung, demnach besteht die Einwirkung des Geistes auf die Materie darin, daß er sie bewegt, und das Ziel dieser in's Unendliche fortlaufenden Bewegung ist die stufenweise Annäherung an den Geist. Jedes einzelne Ding hat also schon von dem Geiste einen gewissen Antheil empfangen, es liegt ihm ein geistiger Inhalt, ein Gedanke zu Grunde, der es eben zu dem macht, was es ist. Dieses jedem Dinge innewohnende Geistige nennt Aristoteles die Form, im Gegensatze zu dem materiellen Substrate, dem Stoffe. So lange ein Ding das, wozu es bestimmt ist, noch nicht erreicht hat, nennen wir es Potentialität, das Gegentheil, die vollendete Form, ist die Actualität. Die Form, das bildende Princip jedes Dinges, erhält bei den organischen Wesen den Namen Seele. Die niedrigsten Seelen sind die der Pflanzen, denen bloß die Fähigkeit der Ernährung zukommt; dann folgen die Thierseelen, die auch der Empfindung theilhaftig sind, und endlich die menschlichen Seelen, denen sogar ein Antheil an dem reinen Denken, der göttlichen Vernunft gegönnt ist. Der Mensch ist das Höchste auf der Erde; über ihm stehen nur die göttlichen Gestirne, welche eines reinern und geistigeren Seins theilhaftig sind, schon deßwegen, weil sie einer Region der Welt angehören (dem Fixsternhimmel), der durch seine vollkommene Bewegung des Göttlichen weit mehr als die Erde theilhaftig erscheint. Da das Göttliche im Menschen, die Vernunft, das bei Weitem Vorzüglichere ist, so kann die Aufgabe des Menschen nur darin bestehen, diesen göttlichen Theil seiner selbst möglichst zur Herrschaft zu bringen. Dies geschieht durch die Ausbildung der Vernunft selbst, und durch die Unterwerfung des niedern Theils der Seele unter sie, daher die zwei Theile der Tugend, die dianoetische und ethische. Verbunden mit dieser Tugend ist die Glückseligkeit; diese wird daher auch durch den Staat erreicht, wenn dieser als sein Ziel die Darstellung einer sittlichen Gemeinschaft festhält. So erscheint die Philosophie des Aristoteles völlig zusammenhängend; nur das bleibt räthselhaft, wie denn eigentlich der Geist die Materie bewege, wie diese dazu komme, sich nach dem Gedanken, der Form zu bilden. Das läßt Aristoteles ganz unerklärt, und es ist in jedem dualistischen Systeme, wo Geist und Materie als völlig entgegengesetzte Principien betrachtet werden, immer unerklärlich. Denn wenn Aristoteles von einer Sehnsucht der Materie nach der Form redet, so ist das bloß bildlicher Ausdruck; ein wirkliches Streben wäre

ja schon ein bestimmter Zustand der Materie, und diese hat doch an und für sich gar keine Zustände.

Nichts desto weniger hat das Aristotelische System allen früheren gegenüber etwas Abgeschlossenes, Befriedigendes. Es löst in sicherer Weise die Schwierigkeiten, die man früher in den Begriffen des Werdens und der Veränderung gesucht hatte, indem es diese erklärt als eine Entwickelung dessen, was ein Ding der Anlage nach bereits war, ohne zu Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen, die, wie die Platonische, mit dem natürlichen Denken niemals vereinbart werden können; es lehrt die ganze Natur als ein in steter Entwickelung befindliches, innig zusammenhängendes Ganze begreifen, und weist allen einzelnen Erscheinungen darin ihre Stelle an; es stellt eine Theorie des Erkennens auf, welche nicht nur dem Zweifelnden die Möglichkeit des Wissens klar machen mußte, sondern auch weit mehr als die Platonische geeignet war, ein wirkliches Wissen zu schaffen; es weist endlich dem Menschen und der Menschheit eine sittliche Bestimmung an, deren Erreichung das moralische und religiöse Gefühl vollständig befriedigen muß. Ebenso wichtig als durch Aufstellung eines philosophischen Systems, das so unendlich viele Keime einer weiteren Entwickelung in sich barg, ist Aristoteles für die Geschichte der Philosophie, dadurch daß er das ganze Gebiet des menschlichen Wissens in ihren Bereich gezogen hat. Wie reich erschien Plato's Philosophie im Gegensatz zu denen der vorsokratischen Philosophen, und wie unendlich steht sie an Umfang zurück hinter der Aristotelischen. Aristoteles hat ohne irgend welche Vorarbeiten benutzen zu können, die allem Denken zu Grunde liegenden Gesetze entdeckt, beinahe ganz ausführlich zusammengestellt, und damit — man mag den Werth der formellen Logik so gering anschlagen, wie man will — die einzig sicheren Grundlagen des systematischen Denkens, der Verständigung mit Andern und den einzigen Schutz gegen die Sophistik geschaffen. Er hat durch seine Untersuchungen über das Wesen und die stufenweise Entwickelung der Seele der Psychologie (welche bei Plato aus ganz unbewiesenen und unerweislichen Behauptungen besteht) eine wissenschaftliche Grundlage gegeben, und ebenso in seinen Erörterungen über Gerechtigkeit, Recht und Zurechnungsfähigkeit den ersten Versuch gemacht, eine wissenschaftliche Rechtslehre oder Rechtsphilosophie aufzustellen. Er hat durch seine Kunsttheorie die Kunst von der niedrigen Stufe der Nachahmung, auf die sie Plato gestellt hatte, in das Gebiet der reinen geistigen Thätigkeiten erhoben, und er ist endlich Begründer der Naturwis-

senschaften. Nichts ist so geeignet, den innigen Zusammenhang zwischen der Philosophie und den Naturwissenschaften anschaulich zu machen und die verkehrte Meinung von dem principiellen Gegensatze derselben zu widerlegen, als das Studium der Aristotelischen Philosophie, da Aristoteles nicht nur für die Philosophie und für die Naturwissenschaften gleich große Bedeutung hat, sondern auch gerade in seinen philosophischen Ansichten die Grundlagen zu einer vernünftigen Naturforschung enthalten sind.

Wohl finden wir unter den einzelnen naturwissenschaftlichen Sätzen des Aristoteles neben manchen richtigen und scharfsinnigen Ansichten eine große Menge von Behauptungen, die wir nach dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse für falsch, oft für unsinnig und lächerlich halten müssen; aber wer könnte das für einen Beweis gegen die Größe des Aristoteles ansehen? Wie kann man von dem Anfange einer Wissenschaft verlangen, daß sie ihr Ziel anticipire? Für den Anfang genügt es, eine sichere Grundlage zu schaffen und den Weg des Fortschreitens zu zeigen. Den Ruhm aber, das für die Naturwissenschaften geleistet zu haben, kann Niemand dem Aristoteles streitig machen. Sein Verdienst ist erstlich, daß er gelehrt hat, zu beobachten. Bei den vorsokratischen Philosophen findet sich nur selten und zufällig eine empirische Beobachtung der Natur zwischen hypothetischen Behauptungen, selbst bei Demokrit, dem gelehrtesten von ihnen, steht die Beobachtung noch ganz unter dem Interesse einer bloß speculativen Hypothese; Sokrates glaubte, wie schon erwähnt, von Gegenden und Bäumen nichts lernen zu können und die naturphilosophischen Ansichten, die Plato im Timäus vorträgt, beweisen, daß auch er von der Natur nichts gelernt hat. Aristoteles ist der erste von dem erzählt wird, daß er umhergewandert sei, um Kräuter und Thiere zu sammeln, der erste, welcher die einzelnen Naturgegenstände einer genauen Beobachtung werth hielt. Und Aristoteles beobachtete scharf und richtig, wie die von ihm erhaltenen Thierbeschreibungen beweisen — aber er leistete noch mehr, er wußte der Beobachtung ihre einzelnen begrenzten Gebiete anzuweisen. Er trennte die Betrachtung der einzelnen Vorgänge in unserer Atmosphäre von der Astronomie, er begnügte sich nicht mit der Beschreibung des Aeußeren der Thiere und Pflanzen, sondern fügte die der einzelnen Körpertheile und die Beobachtung der Lebensvorgänge hinzu, er stellte endlich Beobachtungen über physikalische Gegenstände, Bewegung, Fall, Wurf 2c. an, wenn gleich zugegeben werden muß, daß diese physikalischen Untersuchungen nur sehr

geringen Werth haben. Vor Aristoteles war die einzige wirklich wissenschaftliche Disciplin der Naturwissenschaften die Astronomie. Aristoteles fügte hinzu die Meteorologie, Zoologie, Botanik, Anatomie, Physiologie und, wenn man will, die Physik.

Es ist ferner leicht einzusehen, daß die naturphilosophische Ansicht des Aristoteles von der stufenweisen Entwickelung des organischen Lebens den beobachtenden Naturwissenschaften in hohem Grade günstig sein mußte *), noch mehr aber gilt das von der Methode des Aristoteles. Wir sahen oben, daß er zur Wahrheit kam auf dem Wege der Induction; durch Beobachtung der einzelnen Erscheinungen wollte er das ihnen zu Grunde liegende allgemeine Gesetz finden; ausgehend von dem für uns Gewisseren zur Kenntniß des an sich Gewisseren gelangen. Das ist aber auch die Methode der Naturwissenschaften, durch Beobachtung und Experiment suchen sie ein Gesetz zu finden, und aus diesem Gesetze versuchen sie dann andere noch nicht erklärte Erscheinungen abzuleiten, zuerst ist die Erscheinung das Gewisse, danach wird es das Gesetz. Diese Methode ist so wesentlich für die Naturwissenschaften, daß man diese mit vollem Rechte auch die inductiven Wissenschaften genannt hat, und die Erfindung und Begründung derselben würde allein, auch ohne die übrigen naturwissenschaftlichen Verdienste des Aristoteles hinreichen, um ihm einen ewigen Ruhm in der Geschichte der Naturwissenschaften zu sichern. In der inductiven Methode scheint der Punkt zu liegen, von dem aus Philosophie und exacte Forschung einen gemeinsamen Ausgang finden und sich zu einem Ganzen vereinigen können. Das wird aber sicher dann geschehen, wenn die Naturwissenschaften allem Gegebenen, nicht bloß der Sinnenwelt, das Recht zugestehen, mittels dieser Methode behandelt zu werden, und wenn die Philosophie bescheiden genug ist, um, wie Aristoteles, zugegeben, daß man dem erfahrungsmäßig Gegebenen mehr Glauben beimessen müsse, als dem bloß vernunftgemäß Erschlossenen.

---

*) Daß auch die Lehre des Aristoteles, die Materie bilde sich nach der ihr zu Grunde liegenden Form, unseren naturwissenschaftlichen Anschauungen nicht ganz so fern liegt, wie es auf den ersten Blick scheint, läßt sich leicht einsehen. Wenn bei einem Thiere abgerissene Glieder (z. B. die Scheeren des Krebses) sich reproduciren, scheint es da nicht die dem Organismus zu Grunde liegende, verletzte Form zu sein, welche eine Neubildung hervorruft? Wenn aus zwei chemisch nicht zu unterscheidenden Schmetterlingseiern zwei ganz verschiedene Wesen sich entwickeln, scheint da nicht die Form als zwingendes Gesetz über derselben zu schweben und die so verschiedenartige Entwickelung zu bedingen?

Wir scheiden von Aristoteles, dem größten der griechischen Philosophen, dem tiefsten und umfassendsten Geiste des Alterthumes, dessen Name mit Verehrung genannt werden wird, so lange der menschliche Geist noch nicht aufgehört hat in dem Streben nach Wahrheit die höchste Befriedigung zu finden, indem wir, um auch die, thörichter Weise bisweilen angezweifelte, Reinheit seiner sittlichen Grundsätze zu zeigen, einige Worte aus der Nikomachischen Ethik als Probe seiner Schreibart folgen lassen.

Es wird in dem Capitel, dessen Schluß wir hierhersetzen wollen, die Frage behandelt, ob man mit Recht die Liebe zu sich selbst als etwas Unrechtes betrachte. Zunächst weist Aristoteles nach, wie man gewöhnlich mit dem Namen Egoisten diejenigen bezeichne, deren ganzes Streben darauf gerichtet ist, sich möglichst viele sinnliche Genüsse zu verschaffen. Doch findet er, daß ein solches Streben den Namen der Selbstliebe nicht völlig verdiene, denn der bessere Theil des Menschen sei doch sein Geist, ja, indem man dem Menschen nur die Handlung zurechne, welche er mit geistigem Bewußtsein vollendet hat, erklärt man geradezu den Geist für den eigentlichen Menschen. Auf ihn hat sich demnach eine wirkliche Selbstliebe zu beziehen.

Daher wird derjenige, welcher mit dem größten Rechte den Namen eines Selbstliebenden erhält, ein ganz anderer Mensch sein, als der Egoist, von dem wir früher sprachen. Und der Unterschied zwischen beiden wird so groß sein, wie der zwischen einem Leben nach den Geboten der vernünftigen Ueberlegung, und der Sklaverei der Sinne, zwischen dem Streben nach dem wahrhaft Ehrenvollen und dem Rennen nach dem, was nützlich erscheint. Das steht nun wohl fest, daß die, welche vor Andern sich tugendhafter Handlungen befleißigen, von Allen gelobt und überall gepriesen werden, weil ja, wenn Alle eifrig nach der Tugend streben und im edelsten Wettstreite auf ihrer Bahn voran zu kommen suchen, daraus für den Einzelnen nicht minder, wie für die Gesammtheit der größte Vortheil erwächst; wie das schon von selbst folgt aus dem Wesen der Tugend und der Tugendhaften. Daraus ergiebt sich, daß jeder Gute sich selbst lieben muß, da er durch die tugendhaften Handlungen, welche er in Folge dieser Selbstliebe vollbringt, sich und andern nützt. Der Lasterhafte dagegen darf sich nicht selbst lieben, denn er wird dadurch, indem er schlechter Lust fröhnt, sich und Andern schaden. Sicherlich werden die Handlungen des Lasterhaften von dem, was er eigentlich hätte thun sollen, weit verschieden sein, der Rechtschaffene dagegen thut, was er soll, denn bei ihm wählt der Geist, was für ihn das Beste ist, dem Geiste aber gehorcht der gute Mensch in jeder Beziehung.

Vollkommen richtig behauptet man auch von dem Rechtschaffenen, daß er vieles thue den Freunden und dem Vaterlande zu Liebe, ja daß er, wenn es das Schicksal fordert, sogar freiwillig und gerne für sie in den Tod geht. Auch Reichthum, Ehrenstellen und alle die andern Güter, nach denen die Menge be-

gierig zu trachten pflegt, sind ihm gleichgültig, gleichgültig der Tugend gegenüber, die er an ihrer Statt erlangen kann. Denn lieber will er eine kurze Zeit ein wahres Vergnügen genießen, als eine lange Lust, lieber ein Jahr ein ehrenvolles Leben führen, als viele Jahre ohne den Ruhm sittlicher Vortrefflichkeit; er zieht eine ehrenvolle, große That den Kleinlichkeiten und Verkehrtheiten eines langen Daseins vor. Und alle diese Güter erlangt der, welcher für seine Freunde oder das Vaterland in den Tod geht; er erwählt für sich die höchste Ehre. Und ebenso bemüht sich ein solcher Mann beständig, durch reiche Freigebigkeit mit seinem Vermögen die Freunde zu bereichern und ihnen dadurch Geld, sich aber das Bewußtsein der Tugend zu verschaffen, und so erwirbt er sich gewiß ein größeres Gut. Gar nicht anders verhält es sich mit Aemtern und Ehrenstellen. Denn indem er dies Alles den Freunden überläßt, wählt er für sich das Lob des sittlichen Handelns, und gewiß mit Recht, denn Nichts ziemt dem rechten Manne mehr, als die Tugend jedem Gute vorzuziehen. Auch hat er davon, daß er seinen Freunden Ehrenämter überläßt, denselben Vortheil, wie bei den vorher erwähnten Dingen. Denn es erscheint doch ruhmvoller, die Ursache gewesen zu sein, daß der Freund eine ehrende That vollbringen konnte, als sie selbst vollbracht zu haben. Wir sehen also, daß bei jeder sittlichen Handlung der brave Mann den schönsten und besten Theil des Guten für sich erwählt. In diesem Sinne soll also Jeder sich selbst lieben, nicht aber in der Weise der großen Menge. —

6. Die peripatetische Schule.

Aristoteles zeichnete sich ebensosehr durch seinen tiefen, philosophischen Geist, als durch seinen gründlichen, unermüdlichen Forschungstrieb aus; den letzteren übertrug er auf seine Schüler, der erstere aber ist mit ihm untergegangen. Während daher die peripatetische Schule durch Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Fleiß hervorleuchtete, verlor sie doch für die Philosophie bald jede Bedeutung. Von den beiden tüchtigsten Schülern des Aristoteles, Eudemus und Theophrastus, schrieb der erstere zwar über alle Zweige der Philosophie; aber seine Schriften sind fast nur Erläuterungen der Aristotelischen Ansichten. Theophrast, welcher nach Aristoteles lange Jahre hindurch das Haupt der Schule war, scheint zwar selbständiger gewesen zu sein, entfernte sich aber auch nur wenig von der Lehre seines Meisters, hauptsächlich darin, daß er die Seele nicht für unbewegt hielt, sondern die Affecte derselben, ja selbst das Urtheilen als Bewegungen wollte angesehen wissen. Auch in der Ethik wich er wohl etwas von Aristoteles ab, indem er die irdischen Güter als zum Glücke nöthig ansah, und klagt, die Natur habe dem Menschen ein zu kurzes Leben gegeben, da er sterben müsse, wenn er kaum die Anfangsgründe des

Wissens gelernt habe. Theophrast zeichnet sich besonders durch vielseitige, gelehrte Forschungen aus; so schrieb er ein Werk über die Pflanzen, welches wahrscheinlich reichhaltiger ist als das Aristotelische war, ferner über die Steine und Metalle und eine auf Erfahrung gestützte Abhandlung über die Charaktere. Auch die Staatswissenschaften förderte er durch die Erweiterung und Vervollständigung der Aristotelischen Sammlung von Verfassungen und Gesetzen.

Wenn sich in der Annahme einer bewegten Seele schon eine Hinneigung des Theophrast zu einer rein physikalischen Weltbetrachtung kund giebt, so ist diese vollständig herrschend in den Systemen zweier andern Schüler des Aristoteles, des Musikers Aristoxenos und des Dikäarchos. Ersterer, auf die Pythagoräische Ansicht zurückgehend, meinte, wie durch das Verhältniß der verschiedenen Töne die musikalische Harmonie, so werde die Seele hervorgebracht durch das Verhältniß der einzelnen Körpertheile zu einander, und nannte demgemäß die Seele eine Harmonie. Dikäarch (der zuerst eine wissenschaftliche Behandlung der Geographie versuchte) betrachtete ebenfalls die Seele nicht als ein vom Körper verschiedenes Wesen, sondern als einen Zustand des Körpers, der ihm zukommen muß, sobald er auf eine gewisse Weise gestaltet ist. Diesen Zustand des Belebtseins fand er überhaupt in der ganzen organischen Welt, und mußte daher natürlich die dem Menschen eigenthümliche Vernunft und die Unsterblichkeit in Abrede stellen, und auch die theoretische Tugend und Glückseligkeit hinter der praktischen zurücktreten lassen.

Eine vollständig naturalistische Richtung brachte Strato, der Nachfolger des Theophrast, in der peripatetischen Schule zur Herrschaft. Strato aus Lampsakus, der bedeutendste Philosoph dieser Schule, hat bei den Alten stets den Beinamen „der Physiker", weil er nicht nur vorherrschend physikalischen Untersuchungen sich zuwendete, sondern auch die ganze Philosophie auf eine materialistische Naturlehre gründete. Er findet das geistige Princip des Aristoteles überflüssig, erklärt das Leben aus einer der Materie ursprünglich innewohnenden Kraft, und nannte die ganze Natur die Gottheit. Dieser schrieb er ebensowenig Vernunft zu, wie der Seele des Menschen, vielmehr glaubte er das Erkennen schon deßwegen als etwas Sinnliches betrachten zu können, weil ja jedem Denken eine sinnliche Wahrnehmung vorhergehen müsse. Bei dieser Auffassung der Welt, als eines seelenlosen Ganzen, bestritt Strato dennoch die mechanische Naturerklärung der Atomistik.

Die physikalische Richtung des Strato mag noch bei einigen seiner Schüler (Kritolaus, Diodor) sich erhalten haben; aber sie verlor sich doch bald; wie die älteren Peripatetiker die Logik und Metaphysik aufgegeben hatten, so ließen ihre Nachfolger auch die Physik fallen, und es blieb der Schule nur noch eine, in populärer Form vorgetragene, Ethik übrig, die sich wohl auch in manchen Punkten von der Aristotelischen entfernte, wenigstens näherte sich Lykon der epikureischen Anschauungsweise. So groß die Bedeutung des Aristoteles für die Philosophie ist, so gering war im Ganzen die seiner Schule.

7. Rückblick.

Durch zweierlei hatte Sokrates die Philosophie von dem Verfall gerettet, in den sie die Sophisten gestürzt hatten; dadurch, daß er auf strenge Begriffsbestimmung drang und damit eine feste Grundlage für alles Denken zu schaffen suchte und dadurch, daß er als höchstes Ziel der wahren Forschung die Selbsterkenntniß hinstellte und so, die Hebung und Veredelung des Charakters erstrebend, die Aufgabe des praktischen Lebens mit der des theoretischen verband. Die Wirkung dieser Weltanschauung, verbunden mit dem persönlichen Einflusse des Sokrates, war, daß der Ernst in die Wissenschaft wiederkehrte, und daß die reichsten und edelsten Geister sich ihr zuwendeten.

Durch einseitige Ausbildung der Sokratischen Lehre entfernten sich die unvollkommenen Schulen des Sokrates ganz von dem Ideale ihres Meisters; die megarische Schule verlor sich in sophistische Grübeleien, die Kyrenaiker stießen die Tugend von dem Throne, um die Lust darauf zu setzen, die Antistheneer „verachteten Vernunft und Wissenschaft" und sanken dadurch auf eine Stufe der Rohheit, die in einem gebildeten Zeitalter hauptsächlich nur den Reiz der Seltenheit für sich hatte. Den ersten Sinn der Sokratischen Philosophie erfaßte Plato und suchte ihn in einem entwickelten, zusammenhängenden Systeme zur Darstellung zu bringen. Das Wesen der Dinge fand er in ihrem Begriffe, d. h. in den allen gleichnamigen, vergänglichen Dingen zu Grunde liegenden Gattungsbegriffen oder Ideen. Er schuf so eine neue, geistige Welt hinter der sinnlich erscheinenden; diese zu erkennen, oder eigentlich wieder zu erkennen, ist die höchste Tugend und zugleich die höchste Seligkeit des Menschen, da eine Erkenntniß der Ideen, von welchen die des Guten die höchste ist, nur dem möglich wird, welcher

sich frei zu machen weiß von den Banden, in welche die irdische Welt ihn zu fesseln strebt. Was aber nun eigentlich die Bedeutung dieser Erdenwelt sei, wie und warum sie neben der höheren, geistigen Ideenwelt existire, das konnte Plato nicht genügend erklären, daher sah sich Aristoteles, der größte und einzig wahre Schüler des Plato, genöthigt, gerade das Fundament der Platonischen Philosophie, die Ideenlehre, fallen zu lassen, obwohl er in der Grundanschauung, aus welcher dieselbe geflossen war, mit ihm übereinstimmte. Auch er unterschied nämlich nach Sokratischer Weise das sinnliche Ding von dem Begriffe desselben. Aber er betrachtete nicht die Gattungsbegriffe als das allein Wahre, sondern die Begriffe der einzelnen Dinge. So besteht ihm jedes Ding aus zweierlei, dem sinnlichen Substrat, dem Stoffe, welcher erst etwas wird, und dem Begriffe oder der Form, welche der Stoff in seiner Vollendung annimmt. Dadurch wurde er nun genöthigt, zwei dem Stoffe und der Form entsprechende Grundprincipien alles Seienden anzunehmen, die völlig unbestimmte, eigenschaftslose Materie und den ordnenden, denkenden Geist. Das Denken schafft der Materie die Formen, und dadurch, daß die Materie nach der Form sich bildet, entsteht ihre Bewegung. Durch Bewegung wird alles Lebende; die Form jedes organischen Wesens, sofern sie Grund der diesem eigenthümlichen Bewegung ist, heißt Entelechie oder Seele. Je vollkommener die Seele, desto höher stehend ist der Organismus; am vollkommensten der menschliche, da dessen Seele sogar einen vom Körper unabhängigen Theil des reinen Denkens, der göttlichen Vernunft, besitzt. In der Herrschaft dieses Theiles besteht die Tugend und Glückseligkeit des Menschen, und darin ist sowohl theoretische, wie praktische Ausbildung des Menschen einbegriffen. Die höchste Tugend und die reinste Erkenntniß scheinen auch im Aristotelischen Systeme noch verbunden, wenngleich Aristoteles die Identität derselben nicht gelten lassen will.

Mit Aristoteles war die griechische Philosophie auf ihrem Höhepunkte angelangt; die nachfolgenden Philosophen können weder die Tiefe seines Geistes, noch den Umfang seines Wissens erreichen, und die Geschichte der folgenden Periode muß ein Abnehmen des philosophischen Denkens, eine immer größer werdende Einseitigkeit und Verflachung nachweisen.

C. Die Philosophie nach Aristoteles.

Die Philosophie hatte bei den Griechen alle Bedingungen zu einer raschen und kräftigen Entwickelung gefunden, ein freies und intelligentes Volk, geordnete, glückliche Staatsverhältnisse, religiöses und sittliches Bewußtsein ohne die Fessel eines fanatischen Glaubens; daher blühte sie in kurzer Zeit herrlich empor, aber um auch ebenso schnell wieder zu welken, als das griechische Staatsleben zerfiel. Noch Aristoteles mußte den Untergang der griechischen Freiheit erleben, und mit ihr ging bald auch griechische Ehre und Sitte zu Grabe. Das stolze, freie Athen wurde ein Spielzeug innerer und äußerer Tyrannen, und konnte sich über seinen Verfall nur damit trösten, daß es den anderen Staaten nicht besser ging und daß es rückhaltslos dem Lebensgenusse sich in die Arme warf. So wurde denn Athen der Sitz der feinen, das heißt auf recht künstlichen Lebensgenuß abzielenden Bildung, Wissenschaft, Künste und Philosophie blühten fort, aber erniedrigt zum Dienste praktischer Lebenszwecke. Die Philosophie hat hier eine doppelte Richtung; theils drückt sie die völlige Zerfahrenheit und Haltungslosigkeit des Zeitbewußtseins aus, den hohlen, oberflächlichen Geist, der in seiner Blasirtheit sich über Alles wegsetzt, und mit der höhnischen Ruhe des über Jugendträume erhabenen Weltmannes fragt: „Was ist Wahrheit?" theils soll sie dem Menschen, der alle Stützen des sittlichen Bewußtseins, die Volksreligion, die Sitte und das Staatsgesetz verloren, aber doch das Bedürfniß nach einer festen Grundlage seines Handelns behalten hat, diese Zuversicht wiedergeben, dadurch, daß sie ihm zeigt, wie er, ohne sich um die Außenwelt zu kümmern, in sich selbst Glück und Zufriedenheit finden könne. Diese letztere Richtung vertritt die stoische und epikureische, die erstere die skeptische Philosophie. Da alle diese Systeme nur Befriedigung des einzelnen Menschen bezwecken, so enthalten sie wesentlich nur praktische Philosophie; Logik und Physik sind nur untergeordnet, nur Hülfswissenschaften der Ethik.

Daß eine solche zum bloßen Zweck erniedrigte Philosophie keines kräftigen Aufschwunges fähig war, ist natürlich. Zwar verbreitete sie sich immer mehr, sie wurde unerläßliches Bedürfniß jedes Gebildeten; aber sie hatte bloß ein äußerliches, ein Scheinleben, gleich der Scheinbildung, der sie diente; auch daß die Römer mit der Cultur, die sie

von den unterworfenen Griechen erhielten, die Philosophie übernahmen und pflegten, konnte dieser wenig nützen, da das Volk der Welterober für philosophisches Denken sehr dürftige Anlagen hatte. Und so floß denn der Strom der Philosophie immer flacher und flacher, noch einmal schien er ein tieferes Bett gewinnen zu wollen (im Neuplatonismus); aber es war nur das trübe, stagnirende Wasser der Mystik, und rettungslos verlief er sich denn endlich im Sande der Dogmatik. Das Mittelalter kannte die Philosophie nur als Dienerin der Theologie. Die Priester und Mönche hatten das freie Geisteskind gefangen und gebändigt, und verwendeten es als Aschenbrödel in ihrer räucherigen Kirche. Viele Jahrhunderte mußten vergehen, ehe der Held kam, der sie erlöste.

I. Die stoische Philosophie.

Der Stifter der stoischen Schule war Zeno von Kittion (auf der Insel Cypern). Er war um 340 v. Chr. geboren, und kam, nachdem er in einem Schiffbruche sein ganzes Vermögen verloren hatte, nach Athen, um sich der Philosophie zu widmen. 20 Jahre verwendete er auf das Studium derselben, indem er zuerst den Kyniker Krates, dann die Megariker Diodoros Kronos und Stilpo, und endlich den Akademiker Polemo hörte. Nachher gründete er eine eigene Schule, die von der bunten Halle (Stoa), in welcher er zu unterrichten pflegte, den Namen der stoischen erhielt. 58 Jahre lang soll er dieser Schule vorgestanden haben, hoch geachtet und gefeiert wegen seines ernsten, tadellos sittlichen Lebenswandels. Man erzählt, daß auf den Vorschlag seines Freundes, des Makedonierkönigs Antigonos Gonatas, die Athener ihm zwei Ehrensäulen errichtet hätten, worauf geschrieben war, sein Leben sei gewesen wie seine Philosophie.

Dem Zeno verdankt jedenfalls die stoische Philosophie ihre Begründung; was aber von derselben dem Zeno und was seinen Nachfolgern angehöre, läßt sich aus den wenigen Bruchstücken Zenonischer Schriften, die uns erhalten sind, nicht sicher beurtheilen; wir wollen daher zunächst die Geschichte, und dann den Inhalt des Stoizismus im Zusammenhange betrachten.

Von den zahlreichen Schülern Zeno's wichen mehrere, wie Aristo und Herillos, wesentlich von den Ansichten des Meisters ab; ein treuer Anhänger derselben war dagegen Kleanthes, ein Mann, der zwar keine bedeutenden philosophischen Anlagen, aber einen glühenden

Wissensdrang und eine herkulische Willenskraft besaß. Da er ganz arm war, verdiente er des Nachts mit Tagelöhnerarbeit seinen Unterhalt, um sich Tags über der Philosophie widmen zu können. Wie er in seinen Lehren fast gar nicht von Zeno abwich, so glich er ihm auch in seinem streng sittlichen Leben, ja er soll, wie sein Lehrer, durch einen freiwilligen Tod seinem Leben ein Ende gemacht haben.

Als Hauptstütze der Stoa galt aber schon im Alterthum Chrysippos aus Soli in Cilicien, geb. 282, gest. 209 v. Chr., ein Schüler des Kleanthes. Mit einem schnell auffassenden, scharfsinnigen und allseitigen Geiste verband Chrysippos eine große Oberflächlichkeit und wohl auch Eitelkeit, wie dies schon daraus hervorgeht, daß er über 700 Bücher geschrieben hat, die nicht nur durch Wiederholungen und zahlreiche Widersprüche, sondern auch durch Weitschweifigkeit, Dunkelheit und Unordnung ziemlich ungenießbar waren und glücklicherweise alle mit einander verloren gegangen sind *).

Bei den Schülern des Chrysipp, und namentlich auch bei den Römern erhielt die stoische Philosophie eine von der früheren etwas abweichende Gestalt, wir können daher die späteren Stoiker erst nach der Betrachtung der älteren Schule erwähnen.

Deutlich erkennt man in der stoischen Philosophie ihren Ursprung aus der kynischen. Zwar definiren die Stoiker die Weisheit als die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen, aber diese Wissenschaft ist nicht Selbstzweck, sondern soll nur dazu dienen, dem Menschen eine Grundlage für das tugendhafte Handeln zu verschaffen. Wie bei den Kynikern, ist das sittliche Verhalten des Menschen der wahre Zweck der Philosophie, und mit dieser Richtung derselben auf's Praktische geht auch, namentlich bei den ältesten Stoikern, Zeno und seinen Schülern, eine sehr an die Antistheneer erinnernde Geringschätzung des Wissens Hand in Hand. Selbst der gelehrte Chrysipp meinte, die Physik sei nur dazu da, um Böses und Gutes unterscheiden zu lernen.

Die Stoiker hielten strenge fest an der Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik, und suchten durch viele, meist sehr geschmacklose Vergleichungen (z. B. mit der Schale, dem Weißen und dem

---

*) Wie er zu so vielen Schriften Stoffe finden konnte, wird uns begreiflich, wenn wir hören, daß er allein 6 Bücher schrieb über ein Sophisma des Eubulides, den sogenannten Lügner: „Wenn du lügst und sagst dabei, daß du lügst, so lügst du und sagst doch zugleich die Wahrheit.“

Dotter des Ei's) das Verhältniß dieser drei Theile anschaulich zu machen.

In das Gebiet der Logik zogen die Stoiker Untersuchungen über Grammatik und Rhetorik, in welchen Zweigen sie sich großes Verdienst erwarben, und namentlich die Grundlagen und die heute noch üblichen technischen Ausdrücke der Grammatik feststellten. Im Uebrigen beschränkt sich diese Logik auf eine Ableitung des Wissens aus den Vorstellungen des sinnlich Wahrgenommenen. Schärfer noch als Aristoteles bekämpfen die Stoiker die Platonische Ideenlehre. Die Ideen sind bloß Abstractionen, denen keine Wirklichkeit entspricht (nicht die Menschheit existirt, sondern nur Menschen), die Sinnendinge sind das einzig Wirkliche; sie verursachen in unsrer Seele, die ursprünglich einem leeren Blatte gleicht, Eindrücke wie das Siegel im Wachse. Diese Eindrücke werden durch die Erinnerung festgehalten und verbunden, und so entsteht die Erfahrung, welche die allen Menschen gemeinsamen Voraussetzungen alles Handelns enthält. Da alle unsere Erkenntnisse aus Sinneswahrnehmungen stammen, so haben wir in uns selbst kein Vermögen, über die Richtigkeit oder Falschheit derselben zu urtheilen; das einzige Kriterium der Wahrheit ist die Ueberzeugungskraft, mit der eine Vorstellung sich unwillkürlich uns aufdrängt. Diese Ansicht von der vollständigen Abhängigkeit des Denkens von der sinnlichen Wahrnehmung, der rückhaltslose Sensualismus der Stoiker, ist eine Folge ihrer physikalischen Ansichten.

Die stoische Physik ist so materialistisch, wie nur möglich. Nicht bloß alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge, auch die Seelenzustände, wie Zorn, Freude und selbst abstracte Begriffe, Tugend, Laster 2c., erklären die Stoiker für Körper, unbekümmert um den Vorwurf der Absurdität, dem sie sich dadurch aussetzen; denn, sagen sie, nur das ist, was wirkt, oder auf sich wirken läßt, was aber eine Wirkung ausübt oder eine Veränderung erleidet, muß körperlich sein. Körperlich sind daher auch die beiden Principien alles Seins, der Stoff und die Kraft, die völlig formlose, zu jeder Gestalt fähige Materie und das bildende und bewegende Princip, welches Gottheit oder Weltseele genannt wird. Wie im Körper des Menschen Seele und Leib, so sind im Weltganzen Materie und Gottheit auf's engste verbunden und eins ohne das andere nicht denkbar; darin aber unterscheidet sich die stoische Lehre von den Principien wesentlich von der Aristotelischen, daß einmal die Gottheit körperlich ist, und dann, daß die Materie nicht ewig, sondern erst von der Gottheit geschaffen ist, welche sich somit

selbst ihren Leib gebildet hat. Die Gottheit dachten sich die Stoiker als den warmen, belebenden Aether, und bezeichneten sie daher bald als Hauch, bald als Wärme, bald als bildendes Feuer; daneben aber legten sie ihr auch geistige und moralische Eigenschaften bei. Sie nannten Gott die Vernunft der Welt, ein heiliges und seliges Wesen, den Vater des All, sie schrieben ihm Liebe zu den Menschen, Freude am Guten und Abscheu gegen das Schlechte zu. So schildert ein berühmter uns erhaltener Hymnus auf Zeus von Kleanthes die Gottheit in einer von unseren Vorstellungen kaum verschiedenen Weise. So wenig auch diese Anschauung mit den naturalistischen Vorstellungen der Stoiker vereinbar scheint, so ist sie doch innerhalb ihres Systems kein Widerspruch, weil danach ja die geistigen Eigenschaften nicht geleugnet, sondern für Körper erklärt wurden.

Gott, der feurige Aether, bildete sich seinen Leib durch Veränderung seines eignen Wesens, er erzeugte, sowohl der Nothwendigkeit seiner Natur folgend, als seinem Willen, die Welt aus sich selbst. Die Weltbildung erfolgte, indem durch Verdichtung des Aethers sich Luft, dann Wasser und zuletzt Erde bildete, und dann durch Verdunstung des Wassers das irdische Feuer entstand. Aus der Mischung dieser 4 Elemente entstehen alle irdischen Dinge, welche in ihrer Gesammtheit eine große, durch keine Zwischenräume unterbrochene Kugel bilden, die sich um ihre eigene Achse dreht. Die ganze Welt ist so schön und vollkommen wie möglich, der vollendetste Ausdruck der göttlichen Vernunft, und zugleich der sicherste Beweis für die Existenz einer vernünftigen Gottheit; das Häßliche aber und Böse in der Welt stört ihre Vollkommenheit nicht; es ist im Gegentheil dazu nothwendig als Gegensatz gegen das Schöne und Gute, es verschmilzt mit diesem zu einer vollendeten Harmonie. Die Welt ist jedoch nicht ewig, sondern sie vergeht, wie sie entstanden war. Alles Sein kehrt zu dem Urfeuer zurück durch eine große Weltverbrennung, aus der allein der ursprüngliche Gott zurückbleibt. Dann aber beginnt der Weltbildungsproceß auf's Neue ganz nach denselben Gesetzen, und daher wird die neu entstehende Welt der früheren so vollständig gleich, daß sogar dieselben Menschen und unter denselben Verhältnissen leben werden.

Das Beste und Erhabenste in der Welt sind die göttlichen Gestirne, auf Erden aber ist nichts vortrefflicher als der Mensch, weil dessen Seele ein Ausfluß der ätherischen Ursubstanz und daher der Vernunft theilhaftig ist. Die Seele, an deren Körperlichkeit schon deßhalb nicht zu zweifeln ist, weil sie mit dem körperlichen Leibe enge

verbunden ist, wohnt im Herzen, wie man daraus schließen muß, daß die Worte, der Ausdruck des Gedankens, aus der Brust kommen. Die Stoiker hielten die Seele nicht für unsterblich, sondern behaupteten ihre Vernichtung bei dem allgemeinen Weltbrande; und zwar lehrte Kleanthes, daß alle Seelen bis dahin fortdauern würden; Chrysipp dagegen wollte dies bloß von den Seelen der Weisen glauben. Die Vernunft ist im Menschen das Vorzüglichste; sie hat nicht nur die Fähigkeit, die niederen Triebe und Begierden zu beherrschen, sondern sie ist auch im Stande, die Gesetze und Ordnungen der Natur zu erkennen und sich danach zu richten.

Darauf gründet sich die stoische Ethik, deren oberster Grundsatz war: Handle nach der Natur, d. h. nicht nach deiner Lust und deinem Wohlgefallen, sondern nach dem Gebote der das All beherrschenden Vernunft. Naturgemäß lebt der Mensch, welcher nie vergißt, daß er nicht für sich da ist, sondern nur ein Theil der ganzen Welt und ein Glied der menschlichen Gesellschaft, und der sein Verhalten in der Welt und Gesellschaft einzig und allein von der vernünftigen Erkenntniß seiner Stellung abhängig macht. Darin besteht die Tugend, und diese ist demnach den Stoikern gerade so gut ein Erkennen, wie dem Sokrates; nur eine aus klarer Einsicht hervorgegangene Handlung hat ihren Werth; ohne diese Einsicht ist auch eine ganz gesetzmäßige Handlung völlig gleichgültig. Auch darin stimmt die stoische Ethik mit der Sokratischen überein, daß sie die Tugend als eine Einheit betrachtet, und bei consequenter Durchführung dieses Gedankens kommt sie zu dem Resultate, daß ein Gradunterschied, ein Mehr oder Weniger, bei der Tugend unmöglich sei, entweder besitzt ein Mensch die vernünftige Einsicht, oder er besitzt sie nicht; entweder er ist tugendhaft oder lasterhaft. Wer die rechte Vernunft besitzt, kann nicht dawider, wer sie nicht besitzt, nicht ihr gemäß handeln, daraus folgt, daß der Gute oder Weise nur Gutes, der Schlechte oder Thor nur Böses thun könne, und ebenso, daß alle guten Handlungen und alle schlechten unter einander gleichen Werth haben. Es giebt durchaus hier nur zwei schroffe Gegensätze, Gutes und Böses, ohne Gradunterschiede; was aber in der Mitte liegt, ist gleichgültig (Adiaphoron).

Zu diesen gleichgültigen Dingen gehören nun auch die irdischen Güter. Eigentlich giebt es nur ein Gut, die Tugend, ihr gegenüber ist Alles werthlos; wer sie besitzt, ist glücklich im größten irdischen Mißgeschick, wem sie fehlt, der kann durch alle anderen Güter der Welt nicht glücklich werden. Wenn nun aber die irdischen Dinge der Tugend

gegenüber werthlos und gleichgültig sind, so erscheinen doch manche der menschlichen Natur angemessen, wie Gesundheit, Ehre, Reichthum; andere dagegen ihr zuwider, wie Krankheit, Armuth, Schande. Wenn daher der Weise zwischen diesen an sich gleichgültigen Dingen zu wählen hat, wird er die ersteren wählen; bei einer Wahl aber, wo es sich um Gut oder Böse handelt, kommen sie gar nicht in Betracht. Noch weniger aber ist dies der Fall mit der Lust. Diese betrachteten die Stoiker gar nicht als ein Gut; sie erklärten sie für einen leidenden Zustand der Seele, wie Trauer, Furcht, Begierde, der nur dann zu billigen sei, wenn er durch die Tugend bewirkt werde; ja Kleanthes ging so weit, die Lust überhaupt für naturwidrig zu erklären, alle Stoiker aber betrachteten sie wenigstens als Adiaphoron, und hielten die völlige Gleichgültigkeit gegen sie, die bekannte stoische Apathie, für eine nothwendige Eigenschaft der Weisen. Natürlich hielten sie auch die Unlust nicht für ein Uebel. „Der Weise leidet nicht", sagten sie, „wenn er Schmerz empfindet."

Von ihrem „Weisen" hatten sie sich überhaupt ein Ideal gemacht, dessen Unerreichbarkeit einleuchtend ist, das aber nur die natürliche Folge ihrer Ansicht von der völligen Einheit der Tugend war. Der Weise der Stoiker ist vollkommen tugendhaft, mithin vollkommen glückselig, frei und unabhängig, die Lust ist ihm ganz gleichgültig und kein Schmerz ficht ihn an, in den größten Qualen fühlt er sich frei und glücklich, denn stets hat er ja die Freiheit, das Leben, wenn es ihm unbequem ist, zu verlassen. (Denn Selbstmord hielten die Stoiker für erlaubt und er war bei ihnen sehr häufig.) Und da mit der Tugend jede Vollkommenheit verbunden ist, so ist der Weise in allen Lebenslagen der geschickteste, er ist der beste Dichter, Redner und König, nur Zeus ist größer als er. Daß eine solche Uebertreibung den allgemeinen Spott hervorrief und eben nicht sehr zur Achtung vor der stoischen Philosophie beitrug, ist natürlich. Auch kamen natürlich die Stoiker selbst mit ihrem Ideale in Widerspruch, da sie sich selbst für Weise hielten und doch nicht leicht einen ihrem Ideale entsprechenden Charakter aufzeigen konnten.

Daher kamen denn auch die späteren Anhänger der Stoa von dem Rigorismus der früheren mehr und mehr zurück. Panätius aus Rhodus (geb. 175, gest. 112 v. Chr.), dessen Hauptstreben dahin ging, den Stoizismus populär zu machen, gab zu, daß die Tugend zur vollkommenen Glückseligkeit nicht hinreiche, verwarf die Apathie und legte auch seinem berühmten Buche „über die Pflichten" (welches dem Cicero-

nianischen als Muster gedient hat) nicht die einseitige strenge Auffassung der Tugend zu Grunde, welche in der älteren Schule herrschend war. Er und sein Schüler, der gelehrte Posidonius (geb. 135 v. Chr.), der in Rhodus eine Schule gründete, trugen besonders dazu bei, daß die stoische Philosophie unter den Römern bekannt wurde. Von allen griechischen Systemen paßte sie am besten zu dem römischen Charakter, und wurde namentlich bei denen herrschend, welche den alten Ernst und die Sitteneinfalt der früheren Römer zurückführen und dem immer tiefer greifenden Verfall der Republik steuern wollten. So wurde der Stoizismus die Religion der ganzen politischen Oppositionspartei (man denke z. B. an Cato), und daher wurden im ersten Jahrhunderte des Kaiserthums die Stoiker leidenschaftlich verfolgt und viele hingerichtet oder verbannt. Von den ziemlich zahlreichen wissenschaftlichen Vertretern der Stoa in dieser Zeit sind die bedeutendsten Seneca, Musonius und Epiktet; sie alle beschränkten sich, wie überhaupt die Schule seit Panätius, ausschließlich auf ethische Untersuchungen. Seneca, der Lehrer des Kaisers Nero, der zwar nicht in seinem von den Lastern und Genüssen des Hofes nicht freien Leben, aber doch in seinem muthigen Sterben die Wahrheit seiner Philosophie zu beweisen suchte, trug eine ziemlich oberflächliche, aber prunkende und anmaßende Moral vor, Musonius, sein Zeitgenosse, wirkte besonders als Lehrer, indem er zu zeigen versuchte, ohne Philosophie könne Niemand, auch Frauen und Kinder nicht, tugendhaft und glückselig werden. Epiktet, der bei der allgemeinen Philosophenaustreibung unter Domitian (94 n. Chr.) aus Rom fliehen mußte, betrachtete die Philosophie ebenfalls nur als eine Lebensweise, deren oberste Grundsätze Ergebenheit und Enthaltsamkeit seien, und die sich durch Milde und Menschenfreundlichkeit auszeichne. Seine Vorträge wurden von seinem Schüler Arrian gesammelt und sind zum Theile noch erhalten.

Noch einmal blühte die Stoa, wenigstens äußerlich, empor, als ihr Anhänger, der edle Markus Aurelius den Kaiserthron bestieg. Die philosophischen Aussprüche, welche dieser in seiner Schrift „an sich selbst" niedergelegt hat, beweisen zwar seinen liebenswürdigen, reinen Charakter, sind aber ohne philosophischen Werth. Wohl widmete der Kaiser der Philosophie die größte Fürsorge, aber er konnte derselben keine Lebenskraft wieder erwecken, sie ging zu Grunde, denn die Zeit des Philosophirens war vorüber.

Schon bei den Nachfolgern des Chrysippos hatte sich die stoische Philosophie den anderen Schulen gegenüber nicht mehr so ausschließend

verhalten, und bei den Stoikern der römischen Zeit herrscht vollständig der zu dieser Zeit allgemein philosophische Eklekticismus. Aber auch wenn wir die Stoa der ältesten Zeit betrachten, läßt sich wenig Originelles darin auffinden. Ihre Logik stammt theils von den Eleaten, theils von Aristoteles, ihre Physik ist, mit Ausnahme der zwei Aristotelischen Principen, fast ganz dem Heraklit entlehnt, und ihre Ethik vielfach nach der kynischen und Sokratischen gebildet. Das Eigenthümliche der Stoiker ist ihre ausschließliche Richtung auf die Ethik, welcher die übrigen Zweige der Philosophie ganz untergeordnet werden, ihre strenge Fassung des Tugendideals und das Streben, die Philosophie wirklich praktisch zu machen. Sie wollten die mehr und mehr sinkende Sittlichkeit stärken und heben, und es ist nicht zu leugnen, daß ihnen das vielfach gelungen ist. Die Stoa ist in der Zeit der Schwachheit und Verkommenheit, der Feigheit und raffinirten Sinnlichkeit eine ernste und Achtung gebietende Erscheinung, eine Philosophie, der man den großen Ruhm nicht absprechen kann, daß sie einen Ersatz bot für die Religion.

2. Die Epikureische Philosophie.

Der stoischen Philosophie auf der einen Seite gerade entgegengesetzt, auf der andern aber nahe mit ihr verwandt, war eine Fortbildung des kyrenaischen Hedonismus, welche Epikur unternahm. Epikur war der Sohn eines atheniſchen Bürgers und wurde im J. 342 v. Chr. auf der Insel Samos geboren. Schon frühzeitig beschäftigte er sich mit Philosophie, hörte unter Andern den Xenokrates, schloß sich aber hauptsächlich dem Demokrit an, dessen physikalische Ansichten er fast unverändert übernahm. In seinem 36. Jahre eröffnete er seine Schule in einem Garten, den er zu Athen besaß und später seinen Schülern vermachte. Die Epikureische Schule war, wenigstens in der ersten Zeit, ein enger Freundschaftsbund, ähnlich dem der Pythagoräer, der ein heiteres, geselliges Leben bezweckte, gestützt auf das unbedingte Vertrauen, welches Einer in den Andern setzte, und das so groß war, daß es die Gütergemeinschaft als unnöthig erscheinen ließ. Dieser Epikureische Bund oder, wie man später zu sagen pflegte, die „Epikurische Heerde“, ist von Anfang an, ebenso wie der Stifter derselben, den unwahrsten und abscheulichsten Verläumdungen ausgesetzt gewesen; man warf dem Epikur und seinen Schülern die schändlichsten und unnatür-

lichsten Ausschweifungen vor, aber ohne sich irgendwie auf Thatsachen stützen zu können. Es ist im Gegentheil erwiesen, daß das Leben Epikur's sich durch sittliche Reinheit auszeichnete, und der Grund der gegen ihn gerichteten Anklagen liegt theils in einem absichtlichen oder unabsichtlichen Mißverstehen seiner Lehre, theils darin, daß in späteren Zeiten ausschweifende Zeitrichtungen sich ohne allen Grund auf die Autorität Epikur's zu berufen pflegten.

Epikur starb in seinem 72. Lebensjahre (270 v. Chr.) in Folge langwieriger körperlicher Leiden, die er mit der größten Geduld und Heiterkeit des Gemüths ertragen hatte.

Epikur war nächst Chrysipp der fruchtbarste Schriftsteller des Alterthums, über 300 Bücher werden ihm zugeschrieben; und das erscheint um so wunderbarer, als er nur sehr mangelhafte Kenntnisse besaß und auch von gelehrtem Wissen ganz geringschätzig urtheilte. Von diesen größeren Schriften fertigte er selbst kleinere Auszüge an, welche seine Philosophie in wenige Sätze zusammengedrängt enthielten, und die er seinen Schülern wörtlich auswendig zu lernen empfahl. Diese Auszüge sind uns durch Diogenes Laertius größtentheils erhalten, geben uns aber keinen hohen Begriff von der philosophischen Begabung des Epikur.

Die Epikureische Schule hat sich an das von ihrem Lehrer empfohlene Auswendiglernen gehalten, und es ist merkwürdig genug, daß eine so viel verbreitete Weltansicht im Laufe von Jahrhundeten so gut wie gar keine Veränderung erfahren hat. Der bedeutendste der späteren Epikureer ist der römische Dichter Lucretius Carus (95 — 52 v. Chr.), der in schöner, schwungvoller Sprache ein episches Gedicht „Ueber die Natur der Dinge" schrieb, wahrscheinlich nur eine Ueberarbeitung einer Schrift Epikur's unter dem gleichen Titel, und für uns eine der wichtigsten Quellen zur Kenntniß des Epikureismus.

Die Philosophie hat dem Epikur, wie den Stoikern einen durchaus praktischen Zweck, sie ist die Thätigkeit, welche durch Begriffe und Beweise ein glückseliges Leben bewirkt. Demgemäß ist die wahre Philosophie eigentlich nur in der Ethik enthalten, nur sie allein hat praktischen Werth. Nun behielt zwar Epikur die Dreitheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik bei, aber die beiden ersteren haben nur einen sehr untergeordneten Zweck, sind bloße Hülfswissenschaften der letzteren.

Die Logik nannten die Epikureer Kanonik; sie war bei ihnen höchst dürftig und mangelhaft, da sie die logischen und metaphysischen

Erörterungen des Aristoteles principiell davon ausschlossen, und so nur eine ganz oberflächliche Lehre von dem Erkennen darin vortrugen. Wie die Stoiker, nahmen sie an, daß unsre gesammte Erkenntniß aus den Sinneswahrnehmungen stamme. Diese erklärte Epikur für das unmittelbar Gewisse und Unzweifelhafte; eine Empfindung, behauptet er, kann niemals falsch sein, denn sie drückt nur aus, daß unsere Seele durch ein Empfindbares bewegt ist. Als Orestes die Erynnien zu sehen glaubte, war seine Empfindung wahr, denn solche Bilder schwebten seiner Seele wirklich vor, nur darin, daß er sie für körperliche Gestalten hielt, irrte er. Denn wir erkennen in der Sinneswahrnehmung nicht die Dinge, wie sie sind, sondern wir schließen erst auf ihr wahres Wesen; obwohl dies nun unzweifelhaft mit den Empfindungen Aehnlichkeit hat, so läßt sich der Grad derselben doch nicht mit Sicherheit feststellen, und es giebt kein Merkmal, woran man unterscheiden könnte, welchen Empfindungen körperliche Dinge entsprechen und welchen nicht. Dieselbe unmittelbare Gewißheit, wie die Empfindungen, haben die Vorstellungen, d. h. die Nachbilder der Empfindungen in der Seele, die namentlich bei öfterer Wiederholung des sinnlichen Eindruckes entstehen. Jede Vorstellung knüpft sich an ein bestimmtes Wort, sowie das bestimmte Wort gesprochen wird, tritt die ihm entsprechende Vorstellung durch die Kraft des Gedächtnisses vor die Seele. Die Vorstellungen, welche natürlich alle wahr sind, bilden die Grundlage aller Erkenntniß; durch ihre Verbindung und Uebertragung entsteht erst die Meinung, welche wahr und falsch sein kann. Wenn wir z. B. einen fernen Thurm klein und rund sehen, der sich bei näherer Betrachtung groß und eckig zeigt, so ist die Wahrnehmung nicht falsch, wir verbinden bloß fälschlich diese Wahrnehmung mit der vorgefaßten Vorstellung eines Thurmes, ohne zu bedenken, daß unser Auge uns nicht das wirkliche Bild des Thurmes zeigt, welches zu der Vorstellung desselben gehört, sondern ein durch die zwischenliegenden Medien ganz verändertes. Um über die Wahrheit einer Verbindung von Vorstellungen, einer Meinung, zu entscheiden, bedarf es daher der Controle durch die sinnliche Empfindung; diese bleibt das einzige Kriterium der Wahrheit. Wahr ist also eine Meinung, welche durch die Erfahrung der Sinne bestätigt oder nicht widerlegt, falsch eine solche, die widerlegt oder nicht bestätigt wird. Der Zweck dieser sensualistischen Lehre von der Erkenntniß ist nur der, jedes tiefere Denken und jeden Zweifel, der am ruhigen Lebensgenusse hindern könnte, abzuweisen.

Noch ausgesprochener verfolgt diesen Zweck die Physik der Epikureer. Physikalische Untersuchungen waren dem Epikur an und für sich höchst gleichgültig. Er war nicht nur äußerst unwissend in den Naturwissenschaften, sondern hatte ihnen gegenüber auch jene hochmüthige Verachtung, welche so häufig Begleiterin der Unwissenheit ist. Diejenigen erklärte er für Thoren, welche in den regelmäßig wiederkehrenden Erscheinungen ein bestimmtes Gesetz aufzusuchen sich bemühten, da eine jede Erscheinung bald diese, bald jene Ursache haben könne. So sei es ganz einerlei, ob man annehme, daß, wie die neueren Astronomen behaupteten, das Auf- und Untergehen der Gestirne von einer Bewegung derselben um die Erde herrühre, oder mit den älteren es einem Entzünden und Erlöschen zuschreibe, ob man die Finsternisse aus einem Beschatten der verfinsterten Himmelskörper oder einem Erlöschen derselben erkläre, ob man dem Monde eignes Licht beilegen oder ihn durch die Sonne erleuchtet sein lassen wolle; bei uns hätten ja auch manche Körper eignes, manche fremdes Licht. Bei solcher Gleichgültigkeit gegen die Physik ist es natürlich, daß Epikur keinen Versuch zu einer eignen Naturerklärung machte; er wählte sich diejenige, welche seinem Zwecke, der Beruhigung des Gemüthes, am geeignetsten schien, die Demokritische Atomenlehre, deren Principien, die Atome und das Leere, er freilich nach den Grundsätzen der Kanonik nicht annehmen durfte, da beide nicht sinnlich wahrnehmbar sind, doch darum kümmerte er sich nicht.

Die Atomenlehre Epikur's stimmt mit der des Demokrit fast wörtlich überein, wir brauchen sie daher hier nicht zu wiederholen, nur in einem Punkte findet sich eine Abweichung. Epikur erklärt nämlich, daß die Atome in ewigem Falle in dem Leeren begriffen seien, aber nicht ganz senkrecht herabfielen, sondern durch eine ihnen eigenthümliche Kraft etwas von der vertikalen Richtung abgelenkt würden. Dadurch entstehe ein Zusammenstoß, welcher sonst, bei der gleichen Fallgeschwindigkeit der Körper im Leeren, unmöglich wäre, und dieser Zusammenstoß erzeuge dann eine wirbelnde Bewegung der Atome und die mannichfaltigsten, wechselnden Combinationen derselben. Diese durch die Natur der Atome bedingte Abweichung nahm Epikur an, theils um, wie oben erörtert, den Zusammenstoß zu erklären, theils aber auch um der strengen Nothwendigkeit zu entgehen, die er mit dem freien Willen des Menschen für unvereinbar hielt, und ein Princip des Zufalls zu erhalten; denn diese Abweichung hielt er nicht für nothwendig, und erklärte demnach alle Erscheinungen der Natur für ein Werk des blinden

Zufalls. Mit besonderer Vorliebe führt er weiter die Demokritische Lehre von den Idolen aus, den feinen Bildern, welche von den Gegenständen ausfließen und durch die Poren der Sinneswerkzeuge in die Seele dringen, welche letztere natürlich auch körperlich ist und aus feinen, runden, glatten Atomen besteht, die im ganzen Körper vertheilt sind und nach dem Tode sich zerstreuen. Durch die feinsten dieser Idole, welche von ihren Objecten abgetrennt in der Luft schwebten, erklärt Epikur die Phantasievorstellungen und Traumbilder, denen nichts Reales entspricht; so meint er, sei der Mythus von den Kentauren dadurch entstanden, daß in der Luft das Bild eines Menschen mit dem eines Pferdes sich vereinigte. Durch solche physikalische Albernheiten wollte er die Gemüther seiner Schüler von Furcht und Aberglauben reinigen. Auch die Entstehung des Götterglaubens kann Epikur nur auf solche trügliche Bilder zurückführen; doch will er das Dasein der Götter nicht ableugnen, wahrscheinlich aus Furcht, sich Unannehmlichkeiten oder Verfolgungen zuzuziehen; da man aber solche Götter, wie sie gewöhnlich gedacht werden, fürchten müßte, so macht sie Epikur unschädlich. Er erklärt sie für Wesen mit Menschen ähnlichen, aber unkörperlichen Leibern, die in den Zwischenräumen zwischen den einzelnen Welten wohnten und einer ewigen Seligkeit sich erfreuten, die darin bestehe, daß sie sich um gar nichts, also auch nicht um die Menschen kümmerten, ebenso wenig wie sich Epikur um den Widerspruch kümmert zwischen der Annahme ewiger Götter und der durch die Atomistik geforderten ewigen Veränderung aller Dinge.

Wenn uns nicht furchtbare Himmelserscheinungen und erschreckende Naturereignisse, wie Gewitter und Erdbeben, ängstigten, die Furcht vor dem Tode und der Unterwelt unser Gemüth beunruhigte, brauchten wir gar keine Physik. Diese Schrecken aber glaubt Epikur durch seine Physik, welche ebensowohl eine göttliche, über der Natur frei waltende Kraft, wie eine unabänderliche Naturnothwendigkeit aus der Welt hinausmaßregelt, gründlich zerstreut zu haben, und auf Grund der so gewonnenen beruhigenden Ansichten entwickelt er seine Lehre von dem Leben der Philosophen.

Die Epikureische Ethik gründet sich auf die Lehre von dem höchsten Gute. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit. Glückseligkeit aber ist die Lust, diese ist somit das, was als letztes Ziel alles irdischen Strebens muß betrachtet werden. Die Bestätigung dieser Ansicht fand Epikur darin, daß jedes lebende Wesen von seiner Geburt an die Unlust fliehe und die Lust suche; was aber das Thier hiermit

instinktmäßig thut, das geziemt dem Menschen mit Vernunft zu vollbringen. In dieser Annahme der Lust als letzten Endzweck des Lebens stimmt Epikur mit den Kyrenaikern überein, doch unterscheidet er sich von ihnen, wenigstens von Aristipp, wesentlich in der Bestimmung dessen, was die höchste Lust sei. (Näher verwandt ist er dem Theodoros.) Zwar erklärt er, wie die Kyrenaiker, jede einzelne Lust für ein Gut, als das höchste Gut aber betrachtete er den Zustand geistiger Zufriedenheit und Ruhe, welcher die Folge der Befriedigung aller körperlichen Bedürfnisse ist. Dieser Zustand, meint er, geht auch durch einen augenblicklichen, ja selbst durch einen länger dauernden Schmerz nicht verloren, da der Vernünftige nicht bloß in der Gegenwart lebt, sondern stets begleitet ist von der Erinnerung an die Lust der Vergangenheit und furchtlos in die Zukunft blicken kann. Daher darf der Weise nicht jede Lust erstreben und auch nicht jeden Schmerz geradezu vermeiden, sondern er muß mit verständiger Einsicht das ganze Leben im Auge haben und eine Lust verschmähen, welche künftig Schmerz zur Folge haben könnte, sowie einen Schmerz wählen, der künftige Lust verheißt. Zu der heiteren Gemüthsruhe, welche das Lebensglück ausmacht, gehören durchaus nicht die Genüsse des Schlemmers; obwohl der Weise auch einen gesteigerten Lebensgenuß, wenn er sich gerade bietet, nicht von der Hand weisen wird, so verwahrt sich doch Epikur ausdrücklich gegen den Vorwurf, daß seine Lehre eine Aufforderung zu Ueppigkeit und Schwelgerei enthalte; er rühmt sich sogar, bei Gerstenbrot und Wasser an Glückseligkeit mit dem Zeus wetteifern zu wollen. Es ist vielmehr neben vernünftiger Einsicht nichts zum Glücke nöthig, als die Befriedigung der wenigen Bedürfnisse, welche natürlich und zugleich nothwendig sind; die Bedürfnisse, welche zwar natürlich, aber nicht nothwendig sind, wird der Weise zwar auch befriedigen *), wenn sich die Gelegenheit bietet; aber es ist nothwendig und von seinem Charakter unzertrennlich, daß ihm die Befriedigung etwas ganz Gleichgültiges ist, nur wer ohne Mühe entbehren kann, kann wirklich genießen. Auf den Besitz der nothwendigsten Dinge aber wird der Weise dem gewöhnlichen Gange der Welt nach mit Sicherheit rechnen können. Doch hat Epikur seine Lehre von der Lust nicht recht klar und folgerichtig durchgeführt; denn während er einerseits so fest davon überzeugt ist, daß die Sinnenlust die Grundlage der geistigen

*) Bedürfnisse, die weder natürlich, noch nothwendig sind, wie die Sucht nach öffentlichen Auszeichnungen, kennt der Weise nicht.

Zufriedenheit bilden müsse, daß er erklärt: „Die Lust des Bauches sei die Wurzel alles Guten“ und „er könne sich, wenn man von den Genüssen absehe, welche durch den Geschmack oder die sinnliche Liebe bewirkt werden, und von denen, die durch das Gehör oder den Anblick schöner Bilder entstehen, nichts Gutes denken“; tadelt er andererseits das Haschen nach körperlicher Lust, da sie nur kurz und vergänglich sei, und behauptet, der Mittelzustand zwischen Schmerz und Lust, welchen die Kyrenaiker annahmen, existire nicht, denn gerade diese Freiheit von jeder sinnlichen Aufregung, die völlige Ruhe, sei der Zustand des wahren Glückes. Wenn schon diese beiden Punkte nicht recht zusammenstimmen, so ist die Epikureische Hochhaltung der Freundschaft als des Gutes, ohne welches alle andern werthlos seien, der Ausspruch, daß ein Freund sogar in den Tod gehen müsse für den andern, zwar für den Charakter des Epikur ein schönes Zeichen, mit den Grundsätzen seines Systems aber vollkommen unvereinbar.

Der Weise also, den die Epikureer als ihr Ideal betrachten, befindet sich in einem Zustande der vollkommensten Ruhe, der ungetrübtesten Heiterkeit, er ist erhaben über die Wechselfälle des Schicksals, freut sich in der Erinnerung an die Vergangenheit, genießt ohne leidenschaftliche Begierde jede Freude der Gegenwart und schaut ohne Furcht in die Zukunft. Auch der Tod kann ihn nicht schrecken, da ja mit ihm das Leben zu Ende ist, also völlige Schmerzlosigkeit eintritt. Dem Lebenden ist das Leben freilich ein Gut, aber der Tod kein Uebel, denn sind wir, so ist der Tod nicht da; ist er aber da, so sind wir nicht; und es wäre doch thöricht etwas zu fürchten, welches, wenn es da ist, uns keinen Schmerz bereitet.

Was nun die Tugend anlangt, von der die Ethik eigentlich handeln sollte, so kommt diese bei Epikur sehr schlecht weg. Er sagt zwar, daß die Tugend zu erstreben sei, da sie immer die Lust im Gefolge habe; als Selbstzweck will er sie aber nicht betrachtet wissen, ebenso wenig wie er annimmt, daß der Weise das Schlechte an und für sich vermeiden werde, aus einem andern Grunde, als der Furcht vor Entdeckung und Strafe. Auch die Gesetze haben ihm daher nur einen Nützlichkeitszweck. Nichts ist an sich böse oder gut; es wird dazu durch Uebereinkunft. Eine solche Uebereinkunft zur Förderung gegenseitigen Nutzens ist der Staat, dessen Gesetze den Weisen schützen, da dieser sie nicht übertritt, freilich bloß, weil er sonst fürchten müßte, entdeckt und gestraft zu werden.

Blicken wir zurück auf den Inhalt der Epikureischen Ethik, so läßt sich zwar nicht leugnen, daß ihre Lehre von der Lust reiner und veredelter erscheint, als die der Kyrenaiker, Niemand aber wird behaupten, daß sie ein ernstes, sittliches Gefühl befriedigen kann; es ist eine Moral nach dem Sinne des gutmüthigen, oberflächlichen Lebemannes, und bei Leuten dieser Art auch stets beliebt gewesen. Der philosophische Gehalt des Epikureischen Systems ist vollends ganz dürftig; ja die ganze Richtung der Epikureer erscheint durch die principielle Herabsetzung der Logik und Ethik geradezu als ein Kampf gegen die Philosophie.

3. Der Skepticismus.

Die stoische und Epikureische Philosophie suchten auf verschiedenem Wege die Glückseligkeit zu erreichen; die eine durch strenge Enthaltung von der Lust, die andere durch unbedingte Hingabe an dieselbe. Einen dritten Weg, um Selbstzufriedenheit zu erlangen, zeigte der Skepticismus in dem aus dem Zweifel an der Erkennbarkeit des Wahren hervorgehenden Indifferentismus. Auch die Skepsis betrachtet die Philosophie nur als Mittel.

Der Stifter der skeptischen Schule war Pyrrhon von Elis. Er lebte zur Zeit Alexanders des Großen, machte dessen Feldzug nach Indien mit und gründete später eine Philosophenschule in seiner Vaterstadt. Was wir über seine Lehre wissen, die sich großentheils an Demokrit soll angeschlossen haben, verdanken wir seinem Schüler Timon, welcher von seinen gegen alle Philosophen mit Ausnahme der Skeptiker gerichteten Spottgedichten (Sillen) den Beinamen des Sillographen erhielt. Da Pyrrhon, so weit uns bekannt, gar nichts Schriftliches hinterlassen hat, so muß Timon als der Repräsentant der älteren skeptischen Schule betrachtet werden.

Die Philosophie soll nach der Meinung Timon's zur Glückseligkeit führen. Der aber, welcher glückselig leben will, hat auf drei Dinge zu achten, erstens, wie die Dinge sind, zweitens, wie wir uns ihnen gegenüber zu verhalten haben und drittens was ein solches Verhalten zur Folge hat. Die erste dieser Fragen, für die Skeptiker die wesentlichste, beantworteten sie dahin, daß sich überhaupt durchaus nicht sagen lasse, was die Dinge seien. Denn die Sinneswahrnehmungen zeigen uns die Dinge nur so, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie sind. „Ich empfinde etwas als süß, aber ich weiß doch nicht, ob es

wirklich süß ist, sagt Timon"; unsre Vernunfterkenntnisse und Meinungen aber sind schon deßwegen trüglich, weil sie bei einem Menschen so, beim andern anders sich gestalten; so ist z. B. Bös und Gut an sich nichts, sondern nur durch Uebereinkunft. Wenn also weder in der Sinnenwelt noch in unserer Vernunft ein Kriterium der Wahrheit liegt, so läßt sich jedem Urtheile mit vollem Rechte das entgegengesetzte gegenüber stellen, und es folgt daraus für uns als Beantwortung der zweiten Frage, daß wir uns jedes Urtheiles über die Dinge enthalten sollen, oder doch, da eine Ausführung dieser Forderung unmöglich ist, daß wir uns hüten unserem Urtheile eine bestimmte Form zu geben und immer auch noch die Möglichkeit des Gegentheiles offen lassen. Mit der lächerlichsten Kleinlichkeit bemühten sich daher die Skeptiker, möglichst unbestimmte Urtheilsformeln aufzufinden. Nicht genug, daß sie zu jeder Behauptung hinzusetzten: „Ich bestimme nichts darüber", „es ist um nichts mehr so, als anders" u. dgl.; auch diese Ausdrücke klangen noch zu bestimmt, daher fügten sie dem: „Ich bestimme nichts", noch bei, „auch dies nicht, daß ich nichts bestimme", bei dem Satze: „es ist um nichts mehr so, als anders" erinnerten sie, daß das auch von diesem Satze selbst gelte, und derartige Spitzfindigkeiten mehr. Der Skepticismus beschränkt sich darauf, wie einst Protagoras, jede Behauptung nur als Ausdruck eines augenblicklichen Gemüthszustandes zu betrachten. Beantworten wir nun aber die dritte Frage und untersuchen, was die Folge dieser Beschränkung, des durchaus skeptischen Verhaltens gegen die Dinge, sei, so ist dies nach der Ansicht der Skeptiker die unerschütterliche Gemüthsruhe oder die Glückseligkeit. Wer erst gelernt hat, Alles als unbestimmt und daher gleichgültig zu betrachten, der wird nicht mehr, wie die thörichte Menge, von Furcht, Leidenschaft oder Begierde bewegt; er verhält sich völlig indifferent, und in der Aufgabe aller menschlichen Interessen beruht des Menschen höchstes Glück; daher wollte denn auch Pyrrhon, so schwer dies auch sei, den Menschen seiner selbst entkleiden.

Dieser noch sehr rohe Skepticismus erfuhr, nachdem er lange Zeit keine Anhänger gefunden hatte, eine wesentliche Verbesserung und Fortbildung in den beiden ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung. Der Begründer der neueren Skepsis ist Anesidemus aus Knossos auf Kreta, der kurz vor oder nach Christus lebte. Anesidemus war wohl kein Skeptiker im eigentlichen Sinne, huldigte vielmehr einer pantheistischen Weltansicht, die sich theils an Heraklit, theils an die materialistische Physik der Stoiker anschloß und benutzte

die Skepsis nur, um, ähnlich wie einst die Eleaten, entgegenstehende Ansichten zu bekämpfen. Doch ist es gerade dieser für ihn selbst unwesentlichere Theil seiner Philosophie, der sich erhalten hat, und auf seine Nachfolger von Einfluß war. Er stellte die Hauptbeweise, mit welchen die Skeptiker den Dogmatismus bekämpften, in zehn Sätze (Tropen) zusammen, welche das wirkliche Erkennen der Dinge für unmöglich erklären, weil 1. dieselben Dinge auf verschiedene lebende Wesen einen ganz verschiedenen Eindruck hervorbringen, 2. auch verschiedene Menschen nicht auf dieselbe Weise empfinden und 3. die verschiedenen Sinne verschiedenes über die Dinge aussagen, ohne daß wir beurtheilen könnten, ob diese verschiedenen Sinneswahrnehmungen zusammenstimmen und ob durch sie eine vollständige Erkenntniß der Dinge möglich sei. 4. Ferner wirken die verschiedenen Zustände unseres Gemüthes und 5. die sittlichen und religiösen Anschauungen verschiedener Menschen und Völker so sehr auf das Urtheil ein, daß dies unmöglich bestimmt und gewiß sein kann. 6. Die sinnliche Wahrnehmung ist stets unbestimmt, weil sie nicht unmittelbar, sondern durch ein Medium erfolgt, dessen verändernden Einfluß wir nicht beurtheilen können, weil 7. der sinnliche Eindruck, den wir von einem Gegenstande erhalten, wesentlich von seiner Entfernung und seiner Lage zu andern Körpern abhängt, und weil 8. die sinnlichen Eigenschaften der Dinge durch Temperaturunterschiede, Bewegung u. dgl. so leicht verändert werden, daß sie sich nicht fixiren lassen. 9. Weiter ist der sinnliche Eindruck ein anderer, je nachdem er dem Wahrnehmenden neu oder schon gewohnt ist, und endlich 10. bezeichnen die Eigenschaften der Dinge (wie groß, klein, schwer 2c.), doch nur Verhältnisse derselben zu einander, ohne über das Wesen der Dinge selbst etwas zu bestimmen.

Diese zehn Zweifelsgründe vereinfachte der Nachfolger des Anesidemus, Agrippa, indem er sie auf die zwei Sätze zurückführte, die Wahrheit sei nicht erkennbar, weil die Gedanken der Menschen im Leben und in der Wissenschaft auseinander gingen und weil alle Eigenschaften der Dinge nur Verhältnißmäßiges ausdrückten. Dazu fügte er einen sehr gewichtigen Grund hinzu, indem er darauf aufmerksam machte, wie die Dogmatiker alles beweisen müßten; jeder Beweis aber gehe von einer Hypothese aus, die entweder unerwiesen bleibe und damit die ganze Erkenntniß in Frage stelle, oder selbst eines Beweises bedürfe; ein fortgesetztes, rückwärtsgehendes Beweisverfahren würde aber in's Unendliche führen. Daher seien denn auch die meisten dogmatischen Beweise Cirkelschlüsse. Alle diese Gründe vereinigte Meno-

dotus in dem Dilemma: Entweder sind die Dinge aus sich selbst erkennbar, oder aus einem andern. Wären sie aus sich selbst erkennbar, so könnte es keine Meinungsverschiedenheiten geben; wollte man eins aus dem andern erkennen, so brauchte man einen in's Unendliche zurückführenden Beweis, oder würde in den Fehler des Cirkelschlusses verfallen. Daraus nun ergab sich den Skeptikern die Unmöglichkeit jeder Erkenntniß.

Der bedeutendste Vertreter der neueren Skepsis ist Sextus mit dem Beinamen Empiricus, weil er, wie sehr viele Skeptiker, der Sekte der empirischen Aerzte angehörte. Er lebte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. und verfaßte drei Schriften (drei Bücher „Pyrrhonianische Sätze" und eilf Bücher „gegen die Philosophen" und „gegen die Mathematiker"), welche uns erhalten und namentlich als Quellen für die Geschichte der alten Philosophie höchst schätzbar sind. Die Skepsis des Sextus richtet sich gegen den Dogmatismus in allen Gebieten der Wissenschaft, in der Philosophie sowohl, wie in der Mathematik, Rhetorik, Astronomie u. s. w. So bestritt er z. B. der Mathematik die Zulässigkeit der Axiome, den Begriff des Körpers und der Zahl, die Theilbarkeit der Linie in gleiche Theile, doch wollte er damit nicht die praktische Anwendung der Mathematik aufgehoben wissen, denn — und hierin liegt der wesentliche Unterschied seines Skepticismus von dem früheren — für das praktische Leben hält er die Möglichkeit des Erkennens fest und verwirft nur die Annahme einer wissenschaftlichen Erkenntniß. Die völlige Gleichgültigkeit, welche die ältere Skepsis erstrebt hatte, scheint ihm etwas Unmögliches; der Mensch empfindet und muß handeln, und das kann er nur, wenn er wenigstens seine augenblickliche Wahrnehmung für ein Erkennen hält. Dagegen ist es Thorheit mit dem Erkennen über die Erfahrung hinausgehen, aus einer jetzigen Wahrnehmung eine zukünftige herleiten und einen Causalzusammenhang unter den Erscheinungen annehmen zu wollen. Das Streben des Sextus geht daher besonders darauf, aus allen Wissenschaften und Künsten die philosophischen Sätze, von denen er klagt, daß sie alles Wissen verdorben hätten, herauszuschaffen, die Kenntniß des Menschen auf völlig unverbundene Erfahrungen zu beschränken.

So endet die Skepsis mit völliger Negation der Philosophie, die freilich auch Sextus praktisch nicht durchgeführt hat, da er selbst eine zusammenhängende materialistische Weltansicht besaß.

4. Die mittlere und neuere Akademie.

Während bei dem Aufblühen dieser neuen philosophischen Richtungen die peripatetische Schule rasch ganz unterging und höchstens noch einige Erklärer der Aristotelischen Schriften sich fanden (der bedeutendste ist Alexandros von Aphrodisiä zu Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr.), blühte die Akademie noch einmal empor, dadurch, daß sie die Grundzüge der skeptischen Philosophie sich aneignete.

Der Begründer dieser neuen Richtung der sogenannten mittleren Akademie ist Arkesilaos, der Nachfolger des Krates, geb. 316, gest. 241 v. Chr. Da er selbst nichts geschrieben hat, so sind wir zur Kenntniß seiner Lehre auf die höchst ungenügenden Berichte Anderer angewiesen, und können deßhalb nicht vollkommen sicher angeben, wie er den Skepticismus mit der Platonischen Philosophie vereinigte. Er scheint zunächst auf den Satz des Sokrates, „Ich weiß, daß ich nichts weiß", zurückgegangen zu sein; diesen Satz fand er aber noch zu bestimmt und meinte, auch das könnten wir nicht einmal gewiß wissen, daß wir nichts wüßten. In der Platonischen Philosophie fand er jedenfalls einen Anhaltspunkt für seine skeptischen Ansichten darin, daß Plato die Möglichkeit einer Erkenntniß aus sinnlichen Wahrnehmungen und der Begründung der Wissenschaft auf Erfahrung in Abrede gestellt, überhaupt die Sinnenwelt für das Unwirkliche erklärt hatte. Mit welchen Gründen er nun aber das von Plato so zuversichtlich behauptete geistige Erkennen in Zweifel zog, läßt sich nicht einmal errathen; vielleicht überging er diese Seite des Platonischen Systems mit Stillschweigen. Seine skeptischen Grundsätze gebrauchte er besonders zur Bekämpfung anderer Systeme, namentlich des stoischen. Das von den Stoikern angenommene Kriterium der Wahrheit, die unmittelbare Ueberzeugungskraft einer Vorstellung erklärte er für durchaus ungenügend, da eine falsche Vorstellung für den Thoren dieselbe Ueberzeugungskraft haben werde, wie die wahre für den Weisen. Da nun also keine Möglichkeit gegeben ist, eine sichere Ueberzeugung sich zu bilden, so bleibt nichts übrig, als sich jedes Urtheiles zu enthalten.

Das ist nun wohl in der Theorie ausführbar, nicht aber in der Praxis; denn handeln muß jeder Mensch; von dem Gefühle der Lust und Unlust kann er sich auch nicht lossagen. Wenn also in Wirklichkeit das Erkennen des Wahren unmöglich ist, so wird der Weise zum Princip seines Handelns das Wohlbegründete nehmen, das, wofür mehr Gründe sich angeben lassen, als für das Gegentheil. Der völlige In-

differentismus wird also von Arkesilaos nicht, wie von den Skeptikern, auch auf das Handeln ausgedehnt, das vernünftige Handeln ist ihm sogar die wahre Aufgabe des Menschen. „Nicht im Wissen, sondern im Handeln unterscheidet sich der Weise von dem Thoren." Man wird den Platonischen Grundzug solcher Sätze nicht verkennen.

Von den Nachfolgern des Arkesilaos ist nur Einer von Bedeutung, Karneades (geb. 214, gest. 129 v. Chr.), der Stifter der neueren Akademie, die sich übrigens von der mittleren nicht wesentlich unterscheidet. Wie Arkesilaos, bekämpfte Karneades hauptsächlich die stoische Philosophie; er hielt diesen Kampf für so wesentlich, daß er den Lobspruch der Stoiker auf Chrysipp: „Denn wenn Chrysipp nicht wäre, wär' die Stoa nicht" veränderte in „denn wenn Chrysipp nicht wäre, wär' ich selber nicht." So bestritt er die Weise wie die Stoiker dem Glauben und Aberglauben des Volkes sich anschlossen, hielt ihrer Meinung von der unabänderlichen Nothwendigkeit die Freiheit des menschlichen Willens entgegen und widerlegte ihre allerdings sehr unmotivirte Behauptung, daß alles in der Natur dem Weisen diene. Gegen die stoische Annahme von der Erkennbarkeit der Dinge richtete er alle die Gründe, welche die Skeptiker überhaupt für die Unmöglichkeit des Wissens vorbrachten (vgl. S. 149) und die wesentlich darauf hinauslaufen, daß in einer Vorstellung selbst kein Grund liegt, warum man sie für wahr oder falsch halten mußte, und daß alle Eigenschaften der Dinge nur Relationen derselben zu einander ausdrücken, nicht aber das Wesen derselben.

Wenn nun auch in der Theorie Karneades von dem Weisen verlangte, daß er sich jedes Urtheiles enthalte, so glaubte er doch, wie Arkesilaos, daß zum Handeln der Mensch einen gewissen Grad von Ueberzeugung haben müsse. Da die Gewißheit fehlt, so wird sich also der Weise nach der Wahrscheinlichkeit richten. Karneades unterschied drei Arten derselben. Bloß wahrscheinlich ist eine Vorstellung, welche aus einer deutlichen Sinneswahrnehmung entsteht, wahrscheinlich und unbestritten, wenn sie durch wiederholte Wahrnehmungen und auch die Anderer nicht widerlegt wird, wahrscheinlich und allseitig erforscht, wenn sie nach ihren einzelnen Theilen untersucht worden ist, ohne daß sich ein Widerspruch dabei ergeben hätte. Bei gleichgültigen Dingen empfiehlt Karneades sich an die erste, bei wichtigen an die zweite und bei nothwendigen an die dritte Art der Wahrscheinlichkeit zu halten.

Im Jahre 155 v. Chr. kam Karneades als Abgesandter nach Rom und benutzte seine Anwesenheit um zwei Prunkreden zu halten. Er sprach an zwei auf einander folgenden Tagen am ersten für, am zweiten gegen die Gerechtigkeit, und erregte dadurch bei dem gebildeten Theile der Römer großes Interesse für philosophische Forschungen und gewann zahlreiche Anhänger für die neuere Akademie. Der bedeutendste derselben ist Marcus Tullius Cicero, der berühmte Staatsmann und Redner, ein Mann, der, obwohl selbst durchaus ohne philosophische Begabung, doch für die Geschichte der Philosophie große Wichtigkeit gewonnen hat, weil er durch seine geistvollen Schriften nicht nur die Philosophie bei den Römern verbreitete, sondern auch die Hauptquelle derselben für das spätere Mittelalter wurde. In seinen philosophischen Ansichten ist Cicero ganz eklektisch; er nennt sich einen Akademiker, entwickelt aber mitunter auch stoische Ansichten und rühmt Plato und Aristoteles vor allen Philosophen.

Dieser eklektische Charakter war in dem letzten Jahrhundert vor und in den ersten Jahrhunderten nach Christus überhaupt so sehr herrschend geworden, daß man eine ganze Reihe von sogenannten Philosophen aufzählen könnte, die gar keiner bestimmten Richtung angehören, ohne doch selbst irgend etwas Neues gedacht zu haben. Achtungswerth ist unter diesen wegen seiner bedeutenden Gelehrsamkeit der berühmte Arzt Claudius Galenus. Wie die meisten Aerzte der damaligen Zeit hielt er die Philosophie zur Begründung seiner Fachwissenschaft für nöthig. Er beschäftigte sich mit ethischen und besonders gerne mit logischen Untersuchungen, am bedeutendsten aber sind seine Leistungen in der Physik, in der er sich wesentlich an Aristoteles anschloß, und durch seine Forschungen vielfach irrige Meinungen desselben verbesserte, so z. B. auf seine Kenntniß der Nerven gestützt, die wahre Bedeutung des Gehirns erkannte. Auch war er, wie Aristoteles, so sehr von der Zweckmäßigkeit der Natur überzeugt, daß er die Einsicht in die Zweckmäßigkeit der thierischen Organisation für den besten Anfang der Theologie hielt.

5. Der Neuplatonismus.

Schon einmal war in der Entwickelung der Philosophie das Denken an sich irre geworden, hatte sich selbst für unfähig erklärt zum Erkennen und an die Stelle der Philosophie die Sophistik gesetzt. Aber der sittliche und wissenschaftliche Ernst des Sokrates und die

Genialität des Plato und Aristoteles besiegten diesen Geist der Schwachheit und Kleinlichkeit und brachten das Denken wieder zu Ehren. Sie fanden keine würdigen Nachfolger, auf's Neue wurde im Skepticismus die Verzweiflung an der Möglichkeit des Erkennens mächtig, und drang zerstörend nicht nur in die einzelnen Philosophieen ein, sondern unterwühlte das gesammte wissenschaftliche, sittliche und religiöse Bewußtsein der Menschheit. Ein über alle Gebiete sich erstreckender Zweifel, verbunden mit dem Gefühle der Unfähigkeit, über diesen Zweifel Herr zu werden, ist die herrschende Zeitrichtung. Einen Zweifel durchzukämpfen ist nicht leicht, für Manchen unmöglich; daher ist denn auch der Weg, der aus dem Zweifel zum unbedingtesten religiösen Autoritätsglauben und Mysticismus führt, stets ein sehr betretener gewesen; ganz natürlich, denn er führt nicht nur sehr rasch und bequem zum Ziele, sondern wer ihn betritt kann stets mit Selbstzufriedenheit sagen, daß er die Weisheit der Welt kennen und verachten gelernt habe. Da nun, als die Skepsis mehr und mehr überhand nahm, kein gewaltiger Denker kam, um sie mit ihren eignen Waffen zu vernichten, so ging die philosophische Richtung mehr und mehr in eine religiöse über; das Christenthum, mit seiner reinen Moral und seiner siegesfreudigen Ueberzeugungskraft dem zerfahrenen Heidenthum wirklich eine rettende Botschaft, fand überall raschen Eingang und verdrängte die Philosophie. Da machte diese noch einen letzten verzweifelten Versuch, sich der Religion des Kreuzes mit dem Schwerte des hellenischen Geistes zu widersetzen, indem sie die phantastische, mystische Zeitrichtung in sich aufnahm — dieser letzte interessante, aber mißglückte Versuch ist der Neuplatonismus.

Kein einziges der philosophischen Systeme des Alterthums ist mehr geeignet einer schwärmerisch religiösen Weltanschauung zur Grundlage zu dienen, als das des Plato; es will ja nicht den Blick schärfen zur Betrachtung der Sinnenwelt, sondern mit einem für diese Welt des Scheins verschlossenen Auge befiehlt es dem Geiste sich zu erheben in seine Heimath, das Reich der stoff- und gestaltlosen Ideen. Daher hatte denn auch der alexandrinische Jude Philo, ein älterer Zeitgenosse Christi, den Platonismus zur Grundlage seiner aus jüdischem Dogmatismus, indischem Pantheismus und hellenischer Schulweisheit zusammengesetzten mystischen und allegoristrenden Religionsphilosophie gemacht, und die neuplatonischen Philosophen erklärten sich selbst für Ausleger der Platonischen Schriften, wobei sie freilich in einer Weise mit dem Philosophen verfuhren, daß er selbst sicherlich kaum noch eine

Spur von seiner Philosophie aus den Auslegungen seiner sogenannten Schüler herausgefunden hätte.

Der Begründer der neuplatonischen Schule ist Ammonius Saccas, der um's Jahr 200 n. Chr. in Alexandrien lebte. Von ihm selbst haben wir weder etwas Schriftliches noch auch sichere Nachrichten über seine Lehre und müssen uns daher mit der Kenntniß der Philosophie seines Schülers begnügen, der ohnehin den bedeutendsten Einfluß auf die Ausbildung des Neuplatonismus gehabt hat, des Plotinus.

Plotinus, geboren im Jahre 205, gest. 270 n. Chr., lebte und lehrte zu Rom, nachdem er in Alexandrien den Ammonius gehört und auf einem mit Gordianus unternommenen Feldzuge die Philosophie der Perser und Inder kennen gelernt hatte. Er genoß in Rom das größte Ansehen, hatte viele der angesehensten Männer zu Schülern und erfreute sich der besondern Freundschaft des Kaisers Gallienus. Man rühmt von Plotin, daß er von der Schwärmerei seiner Zeit sich nicht allzusehr habe hinreißen lassen, indem er zum Beispiel die Magie verschmäht und verwerfend von der Astrologie geurtheilt habe. Doch beweisen zahlreiche Erzählungen von ihm, wie weit man damals schon im Mysticismus gehen konnte, ohne auf das Lob der Vernünftigkeit verzichten zu müssen. So wollte er mit Hülfe des Kaiser Gallienus eine Stadt Platonopolis gründen und dort mit seinen Schülern das Platonische Staatsideal verwirklichen, er schämte sich seines Körpers und suchte ihm durch möglichste Vernachlässigung seine Verachtung zu beweisen, er erklärte auf eine Aufforderung, einem Opfer beizuwohnen, die Götter, welchen geopfert werden solle, müßten zu ihm kommen, nicht er zu ihnen, und als er sterbend sprach: „Ich versuche den Gott in uns zum Göttlichen im All emporzuführen", entfloh unter seinem Bette eine Schlange und verschwand in der Mauer.

Solche Geschichten erwecken kein günstiges Vorurtheil für die Klarheit der Gedanken des Philosophen, und in der That verzichtet er principiell darauf; das absolut Unklare, Unaussprechliche ist der erste und höchste Gegenstand seines Erkennens. Die Philosophie des Plotin beginnt mit der skeptischen Geringschätzung des vernünftigen Denkens; aber sie geht weit über dieselbe hinaus. Die Wahrnehmung, obwohl sich in ihr eine bloße Thätigkeit, kein Afficirtwerden, der Seele ausspricht, ist eine Strafe für die Seele, hervorgehend aus ihrer unnatürlichen Einschließung in den Körper. Sie ist völlig unwesentlich, ja geradezu schädlich für die Erkenntniß; die, welche auf Wahrnehmungen

sich verlassen, gleichen den Schlafenden, welche ihre Traumbilder für Wahrheit halten; wenn die Seele, welche im Körper schläft, erwacht; dann hören die Trugbilder auf, mit der Trennung vom Körper. Ebenso untauglich zum wahren Erkennen sind aber die aus den Wahrnehmungen hervorgehenden Vorstellungen, denn sie sind nur Erinnerungen; je höher aber die Seele steigt, desto mehr verliert sie die Erinnerung. Da nun aber alles menschliche Denken und Schließen immer nur aus einer Verbindung erfahrungsmäßig gegebener Begriffe besteht, so kann auch es zur Gewißheit nichts beitragen; der mühsame Pfad des Denkens, auf dem man sonst hoffte zur Wahrheit emporklimmen zu können, ist ein Irrweg; denken läßt sich das Höchste nicht, es läßt sich nur schauen. Dieser Zustand des Schauens ist das Gefühl der vollständigen Einheit mit dem Göttlichen; er ist verschieden sogar von dem reinen Denken, das kein Object außer sich hat, denn auch hier ist immer noch eine Trennung des Denkenden und Gedachten, welche aufhören muß; das Schauen ist die unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen. Natürlich läßt sich dieser Zustand nicht durch Denken herbeiführen, sondern der Mensch muß im Gegentheile auf jede eigne Thätigkeit verzichten, sich völlig lossagen von der Wahrnehmung, Empfindung und Erinnerung, so werden, wie er ausging von der Gottheit. Diesen Zustand kann man nun freilich mit Worten nicht beschreiben, er gleicht der Trunkenheit und Bewußtlosigkeit. Die Seele ist frei von jeder Form, erhaben über das Denken und Leben, durchaus nicht mehr verschieden von dem, was sie schaut, dem Absoluten. Es ist eigentlich unnöthig, daß Plotin diese und ähnliche weitläufige Beschreibungen von dem Schauen, dem Zustande der Ekstase, giebt; wer ihn nicht an sich erfahren hat, für den ist er ja doch unmöglich zu beschreiben, und Worte drücken ihn ohnehin nicht aus, denn „im Himmel bedürfen die Seelen der Worte nicht."

Fragen wir nun aber, was denn das „Höchste" sei, was auf diese abenteuerliche Art erkannt wird, so läßt sich das natürlich ebenso schwer deutlich machen. Denken wir uns alles einzelne Sein, alle Gestalten, Größen und Kräfte, alles Empfinden, Wollen und Denken ohne alle Grenzen ins Unendliche ausgedehnt, so bleibt ein dunkles Etwas übrig, eigentlich nur ein Gefühl, daß man sich allerlei denken könne; diesen mysteriösen verworrenen Begriff, der auch in der neueren Philosophie unter dem Namen des Absoluten eine große Rolle spielt, bezeichnet Plotin als das Einfache oder Göttliche. Von diesem müssen nun alle endlichen Eigenschaften, wie Größe, Gestalt u. s. w.

fern gehalten werden, ebensosehr wie das zersplitternde und vereinzelnde Denken; ja es läßt sich von ihm nicht einmal sagen, daß es sei. Denn bei jedem Sein denken wir uns ein Etwas, das sich von einem Andern unterscheidet, das aber darf bei dem Absoluten nicht der Fall sein. Nur drei Prädicate hat Plotin für dasselbe; daß es das Erste, das Eine und das Gute sei; aber das Prädicat des Einen ist bloß negativ, es schließt von dem Höchsten die Vielheit aus, das Gute bezeichnet nur eine Relation des Göttlichen zur Welt; mithin bleibt für das Wesen des Absoluten gar keine Bestimmung übrig, als daß es das Erste, der Grund der Dinge sei.

Wie nun aus dem dunklen Urgrunde, von dem man eigentlich nicht einmal sagen darf, daß er ist, das Sein hervorgehen könne, ist selbstverständlich auch nicht einzusehen. Während Plotin zuweilen gegen die Annahme protestirt, die Gottheit als den Grund alles Seins zu denken, weil sie nun einmal bloß für sich, ohne allen Bezug auf die Außenwelt soll gedacht werden, giebt er sich auf der andern Seite alle Mühe, um begreiflich zu machen, wie das Absolute, die Summe aller schöpferischen Kraft, eine Welt erzeuge, ohne selbst irgend eine Veränderung zu erfahren, wie aus der Eins die Zwei und aus der Zwei die Drei werde, ohne das Wesen der Eins zu ändern. Natürlich kann er solche Ungedanken nur durch Bilder darstellen, wie z. B. die Gottheit sei vermöge ihrer Fülle übergeflossen, also immer selbst noch voll, sie sei die Sonne, welche die Welt ausstrahle, ohne damit ihr Wesen zu ändern u. dgl. m. Für die Philosophie haben dergleichen Behauptungen kein Interesse, denn mit den Mysterien der Trinität macht kein Denken vertraut.

Das Seiende stellt dem Plotin eine große vom Absoluten abwärts führende Stufenreihe dar. Zunächst der Gottheit steht das reine Denken, das Denken des Denkens, welchem alle Prädicate zukommen, die Aristoteles seinem ersten Beweger beilegt. Aus diesem reinen Denken gehen dann die Platonischen Ideen, die unkörperlichen Gestalten der Dinge, hervor und die Weltseele, aus welcher die einzelnen Seelen sich bilden. Diese Seelen stehen zwischen der höheren und niederen Welt, vermögend, die Ideen, ja sogar das Absolute, zu schauen, aber doch gefesselt an die niedre Materie, die Plotin wie Plato als das Nichtseiende bezeichnet. Durch die Verbindung der Seele und Materie entsteht die Sinnenwelt, ein trüglicher Schein der Wahrheit, in welchem zwar die Schönheit der geisti-

gen Welt noch erkennbar ist, aber verdunkelt und getrübt durch das Urübel, die Materie.

Wenn demnach nur durch den ekstatischen Zustand des Schauens die Wahrheit erkannt werden kann, so ist es natürlich die Aufgabe des Menschen, sich soviel als möglich in diesen Zustand zu versetzen. Zwar ist dies sehr schwierig (Plotin selbst hatte nur viermal das Göttliche geschaut), und die Seele kann sich auch nicht lange in dieser völligen Losgebundenheit von allem Stofflichen erhalten; doch aber wird sie dadurch fähig sich immer mehr über das Sinnliche zu erheben, um nach dem Tode mit dem Ur-Einen in Eins zusammenzufließen. In diesem fortdauernden Streben nach Reinigung besteht die Tugend, zu deren Förderung daher besonders die größte Enthaltsamkeit von irdischen Genüssen und gänzliches Zurückziehen vom Leben dienen kann.

Die Schriften des Plotinus wurden von seinem Schüler Porphyrius (233—304) herausgegeben, welcher außerdem durch eigne Bücher, deren schöne, fließende Schreibart gelobt wird, zur Verbreitung des Neuplatonismus Vieles beigetragen hat. Unter seinen verschiedenen Schriften befindet sich auch eine gegen die Christen, in welcher diesen der Vorwurf gemacht wird, daß sie die Lehren Christi, welche mit den neuplatonischen wesentlich übereinstimmten, verfälscht hätten.

Während Porphyrius, was die eigenthümliche Gabe des Schauens anlangt, seinem Lehrer nachstand, da er nur einmal den Zustand der Ekstase erfahren haben will, übertraf ihn an mystischem Selbstbewußtsein bei weitem Jamblichus aus Chalkis, der zur Zeit Constantins d. Gr. lebte, und allerlei Zauberei, Wahrsagekunst und Bilderverehrung in die Philosophie brachte. Seine Schüler erzählten, daß er im Gebete von goldnem Glanze umstrahlt sich über zehn Ellen vom Boden erhebe; solcher Glanz gleicht dem Irrlicht über einem Sumpfe.

Der letzte bedeutendere Neuplatoniker Proklus (412—485) aus Byzanz hat zwar die Meinungen der neuplatonischen Philosophie mit großer Schärfe und Gelehrsamkeit systematisch verbunden, sich aber dabei von der herrschenden Schwärmerei und dem übertriebensten Aberglauben nicht frei erhalten.

Mit raschem Schritte ging nun die Philosophie dem Untergange entgegen; zu dem innerlichen Verfall, in den sie gerathen war, zu der gänzlichen Ermattung, die sich durch den ekstatischen Taumel des Neuplatonismus auch nicht lange verbergen ließ, kamen nun noch äußere Verfolgungen. Seit das Christenthum Staatsreligion geworden war, seit die Tempel leer standen und kein Opfer mehr auf den Altären

brannte, hatte auch die Philosophie ihr Ansehen verloren; sie wurde als ein Ueberbleibsel aus der Heidenzeit mit dem größten Mißtrauen angesehen. Schon zur Zeit des Proklos war die Philosophie kaum noch geduldet und durfte nur im Geheimen getrieben werden, die gänzliche Vernichtung derselben aber unternahm Justinian im Jahre 529, indem er ein strenges Verbot gegen das Philosophiren erließ. Da machten sich die letzten Vertreter der heidnischen Weisheit, unter ihnen besonders die Neuplatoniker Isidoros und Damaskios und der gelehrte Commentator des Aristoteles, Simplicius, auf, um von Athen nach Persien auszuwandern; denn sie hatten gehört, daß dort Chosroes herrsche, ein König der im Sinne Plato's zugleich Philosoph sei, und hofften bei ihm eine würdige Zuflucht zu finden. Der hellenische Geist, der ehemals so stolz und übermüthig den Fremden verachtet hatte, wie der Herr den Sklaven, der ging jetzt als Bittender zu den geschmähten Barbaren; eine harte Strafe für die Selbstüberhebung des Griechenthums! Doch wurden die Philosophen in ihren Hoffnungen bitter getäuscht; sie fanden einen vergnügungssüchtigen, tyrannischen König und ein sklavisches, ungerechtes Volk. Da ließen sie sich, trotz der ehrenvollen Aufnahme, die sie am Hofe fanden, nicht halten, sie kehrten heim, um wenigstens in ihrem Vaterlande zu sterben. In Folge eines von den Römern mit den Persern abgeschlossenen Friedensvertrages erhielten sie denn auch die Erlaubniß, ungekränkt zurückzukehren und unangefochten ihrer Philosophie und Religion zu leben. Doch mögen sie nun nach so traurigen Erfahrungen am Siege ihrer Sache selbst verzweifelt haben, wenigstens erfahren wir nicht, daß sie noch versucht hätten eine Schule zu bilden.

Mit den ausgewanderten Philosophen ging die griechische Philosophie zu Grabe; wie die prächtigen Tempel und Säulen des Heidenthums in Trümmer sanken, so kamen auch die Denkmäler seiner geistigen Größe schnell genug in Vergessenheit; die Welt hatte andere Sorgen. An die Stelle des Kampfes zwischen Hellenismus und Barbarei trat der religiöse Streit zwischen Christenthum und Heidenthum; und die Frage nach der Wahrheit vergißt man ja leider so leicht über der Frage nach dem rechten Glauben.

6. Rückblick auf die Geschichte der alten Philosophie.

Vergegenwärtigen wir uns nun, am Ende der alten Philosophie stehend, noch einmal den Entwickelungsgang, den das philosophische Denken von seiner Entstehung bis zu seinem Untergange genommen hat.

Das griechische Philosophiren hat einen dreifachen Anfang, die ionische, Pythagoräische und eleatische Schule. Die erste geht von einer ganz unbefangenen Naturbetrachtung aus, und hat nur den Zweck, die Natur als ein aus einem Urgrunde gewordenes Ganze zu begreifen, die zweite will die ganze Welt unter die Herrschaft von Zahlenverhältnissen bringen, weil sie in einigen Gebieten des Wissens deren Bedeutsamkeit erkannt hat, die dritte endlich kommt von einer Opposition gegen den herrschenden Polytheismus durch genauere Reflexion über die Bedeutung einiger erfahrungsmäßig gegebenen Begriffe zu einer Lehre, welche der Consequenz im Denken die unbefangene Weltansicht opfert. Sein und Werden konnten die Eleaten nicht vereinigen, sie leugneten daher das letztere; die andere Möglichkeit, das Werden auf Kosten des Sein's zu behaupten, suchte Heraklit als Wahrheit zu erweisen, indem er zugleich die Art des Werdens als Verwandlung seines Urfeuers beschrieb. Die eleatischen und Herakliteischen Ansichten stehen dem natürlichen Bewußtsein gleich fern; wir finden es daher natürlich, daß man versuchte sie auszugleichen. Den Weg dazu gab ein neuer Begriff, der der Vermischung. Damit war das Sein für die Urbestandtheile, das Werden für alles Abgeleitete festgehalten, an die Stelle der dynamischen trat die mechanische Naturerklärung. Als Grundbestandtheile hat nun Empedokles die vier Elemente, Anaxagoras die verschiedenartigen, aber nicht einfachen Stofftheilchen oder Homöomerien, Demokrit die qualitätslosen einfachen Atome gesetzt. Dabei blieb die Frage ungelöst, woher denn die Vermischung oder ihre Ursache, die Bewegung komme. Empedokles hat dafür die Grundkräfte der Anziehung und Abstoßung, Anaxagoras den vernünftigen Geist, Demokrit die Nothwendigkeit und, für eine Art der Bewegung, den durch die Gestalt der Atome hervorgebrachten Stoß.

Bei diesen Untersuchungen war es den Denkenden nach und nach klar geworden, daß es sich hier hauptsächlich um die Befriedigung des Denkens in sich selbst, um die Schlichtung eines Streites zwischen Begriffen handle; der menschliche Geist sah ein, daß er bei seinem Streben, die Natur zu erkennen, zunächst auf sich selbst angewiesen sei. Der Gedanke wurde auch ausgesprochen in dem Satze des Sophisten: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge"; die Sophistik verfolgte aber die Consequenz der in diesem Ausspruche enthaltenen Wahrheit einseitig, indem sie nicht die allem menschlichen Denken zu Grunde liegenden Gesetze zum Maßstabe der Beurtheilung aller Dinge machte,

sondern das ganz subjective Belieben des Einzelnen, und da somit die Grundlage für ein allgemeingültiges Wissen weggenommen war, gefiel sich die Sophistik in einer mehr oder weniger frivolen Hinwegsetzung über das philosophische Streben nach Wahrheit. Sokrates bekämpfte die Verkehrtheiten dieser Richtung, indem er zur wirklichen Selbsterkenntniß aufforderte und einerseits das Wahre im Menschen suchte, indem er zur Erkenntniß die Definition der Begriffe verlangte, die sich doch nur im Geiste, nicht in der Anschauung finden ließen, andererseits die Erkenntniß der Wahrheit dadurch zur höchsten Lebensaufgabe machte, daß er das richtige Handeln und die daraus hervorgehende Glückseligkeit mit der Erkenntniß unauflöslich verband. Außerdem aber förderte er die Wissenschaft dadurch, daß er einen sittlich ernsten Geist zu ihrer Grundlage machte, Lehre und Leben nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch vereinigte. Von seinen zahlreichen Schülern hatte nur Einer den eigentlichen Sinn der mehr angedeuteten als ausgeführten Sokratischen Philosophie verstanden; die übrigen kamen durch einseitige Verfolgung Sokratischer Sätze auf Richtungen, die von der des Sokrates durchaus verschieden waren, die megarische Schule sank in sophistische Grübeleien zurück, die kynische wurde zu einer Bildung und Wissen verschmähenden Bettlerweisheit, die kyrenaische erkannte nur das Streben nach Lust für berechtigt an und verfiel in die gleichgültige Blasirtheit, welche die Folge einer jeden Lustlehre ist. Plato vereinigte, wie es Sokrates verlangt hatte, das Gute und Wahre, indem er, alle Sinneserkenntniß als trüglich verwerfend, das Denken von den Objecten loslöste und ihm statt der Sinnendinge geistige Wesen einer überirdischen Welt als Gegenstände gab, die Ideen, und für die höchste dieser Ideen die des Guten erklärte, mithin die Tugend ebensosehr, wie die Weisheit, von dem Anschauen derselben abhängig machte. Wohl hatte Plato so dem Geiste eine Heimath geschaffen, in der sich dieser möglicherweise wohl fühlen konnte, mit der sinnlich erscheinenden Welt aber sich in unauflöslichen Widerspruch verwickelt. Diesen suchte Aristoteles, in welchem das ganze Denken und Wissen des Alterthums vereinigt erscheint, zu lösen, indem er den Begriff eines Dinges, den er die Form nennt, als eigentliches Object des Erkennens festhält, zugleich aber auch durch Annahme der Materie dem Dinge eine sinnenfällige Existenz ermöglicht. Die Form jedes Dinges stammt von dem höchsten reinen Denken, dem Geiste oder der Gottheit, der Stoff aber von der qualitätslosen unbestimmten Materie. Der Geist zwingt die Materie sich nach ihm zu bilden, und diese in's

Unendliche fortlaufende Bildung ist die Bewegung, und ihr Ziel die reine Form, die geistige Vollkommenheit. Jedes Wesen hat mithin seinen Antheil an dem Denken, sofern es sich bewegt und lebt, der Mensch nimmt sogar Theil an dem reinen selbstbewußten Denken; seine Aufgabe besteht daher natürlich darin, daß er diesen vernünftigen Theil seines Ich zur Herrschaft über alle niedern Gelüste bringe. Mit Aristoteles hatte die Philosophie ihren Höhepunkt erreicht, sie zerfiel, indem sie sich immer mehr ausbreitete und ein praktisches Interesse gewann. Von den praktischen Richtungen nahm die stoische und epikureische Philosophie die aus den Sinneswahrnehmungen stammenden Vorstellungen für das absolut Gewisse an, und auf dieser Grundlage erklärte der Epikureismus die Lust, der Stoicismus die Tugend für das einzige, um dessen Besitz der Mensch zu kämpfen habe, die Skepsis dagegen suchte durch gänzliches Verzichtleisten auf die Möglichkeit des Erkennens dem Menschen die Ruhe der Gleichgültigkeit zu geben. Dieser Richtung schloß sich auch die Platonische Akademie an, wiewohl weniger strenge Consequenzen ziehend. Mehr und mehr vermischten sich nun die einzelnen philosophischen Anschauungen, kein System war mehr consequent durchgeführt, alle erschienen unzuverläßig, daher denn auch die Ueberwindung der Philosophie durch die Religion, eine Ueberwindung, der noch ein letzter Versuch der Philosophie voranging, die Gegnerin mit ihren eigenen Waffen, der Schwärmerei und Mystik zu besiegen, der Neuplatonismus.

Wir haben in der griechischen Philosophie drei deutlich geschiedene Perioden. Die erste, vorsokratische ist die der Naturphilosophie, deren Streben einzig auf Erforschung der Außenwelt gerichtet ist; der Geist des Menschen hatte sich noch nicht als etwas von der Natur durchaus verschiedenes aufgefaßt, das Denken war noch dasselbe, wie die Mischung der Glieder. In der zweiten von Sokrates eingeleiteten Periode erscheint dagegen der Geist in directem Gegensatze gegen die Natur. Plato erklärt die Außenwelt, früher der einzige Gegenstand des Erkennens, geradezu für Schein, Aristoteles dagegen brachte Geist und Materie gleichmäßig zu ihrem Rechte. In der ersten Periode sucht der forschende Geist nur die Natur; in der zweiten sucht er sich selbst, das heißt die Gesetze seines Denkens, in der Natur; in der dritten hat die Natur für ihn nur noch insofern Interesse, als sie seinen Zwecken dient oder schadet; der Geist sucht seine Befriedigung in sich selbst, ohne sich um die Außenwelt zu kümmern; bald ist es die Tugend, bald die Lust, bald Gleichgültigkeit, bald schwärmerische

Gefühllosigkeit, was die Philosophie schaffen soll; sie war nicht mehr Zweck, sondern nur Mittel.

Daher sagten sich denn auch die einzelnen Wissenschaften, besonders die Naturwissenschaften, die früher auf's engste mit der Philosophie verbunden gewesen waren, von der gestürzten Herrin los, aber sie konnten auch in ihrer Selbständigkeit zu keiner Blüthe gelangen, denn der Geist des Mittelalters war allem wissenschaftlichen Streben gleich wenig günstig. Bei dem Wiedererwachen des geistigen Lebens im 15ten und 16ten Jahrhundert feierten die Philosophie und die Naturwissenschaften gleichzeitig ihre Auferstehung.

II. Geschichte der neueren Philosophie.

A. Die Philosophie vor Kant.

I. Die Scholastik.

Das Christenthum trat Anfangs der Philosophie, in der es nur einen Ueberrest des Heidenthums erblicken konnte, feindlich gegenüber; da aber alle Gebildeten der damaligen Zeit mit Philosophie sich befaßten, Philosophie und Bildung unzertrennlich verbunden waren, so konnten auch die christlichen Theologen sich dem philosophischen Zeitgeiste nicht ganz entziehen, und schon vom 2ten Jahrhunderte an finden sich bei den kirchlichen Schriftstellern mannigfache Beziehungen auf die Philosophie, namentlich den Neuplatonismus.

Eine völlige Vereinigung dieser Philosophie mit dem Christenthum versuchte der geistreiche, durch Gelehrsamkeit und Bildung ausgezeichnete Scotus Erigena, im 9ten Jahrhunderte. Seine Philosophie schloß sich besonders an Plotin an; dabei ging er jedoch von der Ansicht aus, daß die Bibel die höchste göttliche Offenbarung enthalte, und daß die vollkommensten Ausleger derselben die Kirchenväter seien. Nur in sinnlichen Dingen wollte er den Philosophen zugestehen, daß sie einige richtige Ansichten ausgesprochen hätten. Trotzdem aber sah er sich zu einigen Abweichungen von der Kirchenlehre veranlaßt, und dies zog ihm vielfache Verfolgungen als Ketzer zu. Die Kirche war nicht damit zufrieden, daß die Philosophie sich bemühte, den Inhalt der geoffenbarten Religion mit den Forderungen des vernünftigen Denkens zu vereinigen, sie verlangte, daß sie jedes einzelne Dogma als logische Wahrheit beweisen solle.

Dies versuchte die Scholastik; ausgehend von der unbestrittenen Voraussetzung, daß jeder Punkt der Kirchenlehre eine unverletzliche Wahrheit sei, verschwendete sie allen erdenklichen Scharfsinn, um diese

Wahrheit nun auch verstandesmäßig zu erkennen, nachdem sie der Glaube längst als unumstößlich erkannt hatte. „Ich glaube, um zu wissen“, dieser Ausspruch des Anselmus, des Begründers der Scholastik, bezeichnet genau die Richtung derselben, denn bis zur Auflösung der Scholastik wurde davon nicht abgewichen.

Anselmus, Bischof von Canterbury (1034—1109), hat dadurch auch für die Geschichte der Philosophie Bedeutung, daß er zuerst den Versuch machte, das Dasein Gottes logisch zu beweisen. Der bemerkenswertheste seiner Beweise, ist der sogenannte ontologische, der bis auf Kant unbestrittene Gültigkeit hatte. Er führte diesen Beweis in folgender Art. Gott ist das Größte, Vollkommenste von Allem. Wenn nun auch ein Thor in seinem Herzen spricht: „Es ist kein Gott“, so denkt er sich doch etwas dabei, wenn man von dem Vollkommensten spricht, das Vollkommenste existirt also wenigstens in seinem Verstande. Nun liegt es aber im Begriffe des Vollkommensten, daß es nicht bloß im Verstande existiren kann, denn es könnte sonst auch außerdem noch als in der Wirklichkeit vorhanden gedacht werden, und dieses wirklich Vorhandene wäre dann noch vollkommener, als das bloß Gedachte. Mithin kann das Vollkommenste gar nicht anders gedacht werden, als in Wirklichkeit vorhanden. Wir werden auf diesen Beweis, der trotz seiner Verkehrtheit dem Scharfsinne Anselms Ehre macht, bei der Betrachtung der Kantischen Philosophie zurückkommen. Wie sehr übrigens bei dem Begründer der Scholastik das philosophische Denken dem Glauben untergeordnet war, läßt sich aus seiner ausdrücklichen Erklärung abnehmen, daß die Vernunft nur zur Begründung, niemals zur Widerlegung katholischer Lehrsätze dürfe gebraucht werden.

Ein Zeitgenosse des Anselmus, Roscellinus, gab Veranlassung zu einem durch das ganze Mittelalter sich hindurchziehenden Streite, indem er im Gegensatze zu der allgemein herrschenden, zur Begründung der Kirchenlehren vielfach benutzten Annahme der Realität der Begriffe im Sinne Plato's, behauptete, die Begriffe seien an sich nichts Wirkliches, Reales, sondern nur Gedankendinge, Worte. Die Anhänger dieser Lehre wurden Nominalisten, ihre Gegner, zu denen zunächst Anselm gehörte, Realisten genannt. Eine Versöhnung dieser beiden streitenden Richtungen versuchte der geistvolle und gelehrte, Abälard (1079—1142), der einzige Denker, der durch das bekannte Verhältniß zu seiner Schülerin, Heloise, das Glück hat, sogar in der Romanwelt bekannt zu sein. Er erklärte die Begriffe zwar für

Producte des Denkens, behauptete aber, daß sie doch in den Dingen, aus denen wir sie abstrahirten, Realität besäßen.

Eine neue Periode der Scholastik begann im 13ten Jahrhundert durch ihr Bekanntwerden mit Aristoteles. Diese Bekanntschaft verdankte sie höchst wahrscheinlich den Arabern, bei denen die Aristotelische Philosophie auf's eifrigste gepflegt wurde und viele gelehrte Commentatoren fand, unter denen Avicenna und Averroes die berühmtesten sind. Freilich schöpften die Scholastiker die Aristotelische Philosophie aus sehr trüben Quellen, aus den lateinischen Uebersetzungen hebräischer und arabischer Bearbeitungen; aber sie besaßen weder die Kenntnisse und das Interesse, den ursprünglichen Lehren des Philosophen nachzuforschen, noch auch das Bedürfniß irgendwie über ihn hinauszugehen. Aristoteles hieß der Philosoph schlechthin, Averroes der Commentator, und ihrem Ansehen ordnete man sich ebenso willig unter, wie der Autorität eines vom Pabste gebilligten Dogmas. Nur in der Verschmelzung der Aristotelischen Philosophie mit dem kirchlichen Dogma, suchte die Scholastik etwas zu leisten, und verwendete in der That große Mühe und vielen Scharfsinn auf die Lösung dieser Aufgabe. Die bedeutendsten Vertreter der Scholastik dieser Zeit sind Thomas von Aquino (1224—1274) und Duns Scotus (gest. 1308), die Häupter zweier Richtungen in der Scholastik, die sich lange Zeit heftig befehdeten, und hauptsächlich sich dadurch von einander unterschieden, daß die einen (die Thomisten) den Willen, die andern (Scotisten) den Verstand als erstes Princip der Philosophie ansahen. Durch logische Untersuchungen und Aufstellung einer Art von Kategorieentafel, eine Zusammenstellung der Begriffe, die nur als Subject, als Prädikat und als Verhältniß zweier Dinge können gedacht werden (die sogenannte große Kunst) erwarb sich Raimund Lullus (1235—1315) große Berühmtheit.

Doch nahte nun mehr und mehr die Zeit, wo die Scholastik fallen mußte, durch äußere Einwirkung sowohl, wie durch ihre innere Werthlosigkeit. Sie hatte sich mit dem natürlichen Gefühle des Menschen zu sehr in Widerspruch gesetzt, denn die Spitzfindigkeiten und Grübeleien der Scholastiker konnten das wirkliche religiöse Gefühl des Menschen gerade so wenig befriedigen, wie ihre hohlen Formalitäten, das nach Freiheit und Unabhängigkeit ringende Denken. Es war daher als ein Zeichen der bevorstehenden Auflösung der Scholastik anzusehen, daß bedeutende Vertreter derselben (schon Duns Scotus hatte den Anstoß gegeben), besonders Johannes Gersonius, auf den wesentlichen

Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Religion hingewiesen, und daß mit der Erneuerung des Nominalismus durch Wilhelm von Occam (gest. 1347) der Gegensatz zwischen Denken und Sein schroff hervorgehoben und die Philosophie von der Religion im Principe getrennt wurde. Mehr und mehr brach sich die Ansicht Bahn, daß zwischen Glauben und Wissen ein Unterschied sei, daß das Dogma sich nicht immer wissenschaftlich beweisen lasse, ja daß Vernunft und Glaube in völligen Widerspruch treten können. Dazu kam noch, daß das Ansehen des Aristotelischen Systems, welches man allein zur Begründung des Dogma's anwendete, namentlich durch die Angriffe des Petrus Ramus (1515—1572) auf die Logik und des Telesius (1508—1588) auf die Physik gänzlich erschüttert wurde, und so erfolgte denn der vollständige Bruch des Zeitgeistes mit der Scholastik, das religiöse Gefühl sagte sich los von der vernünftelnden Dogmatik in der Reformation, und die Philosophie warf die Fesseln des Autoritätsglaubens ab, um sich selbständig weiter zu entwickeln, da wo sie mit dem Erlöschen der griechischen Philosophie aufgehört hatte.

2. Das Wiederaufleben der Philosophie.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir von dem frischen, geistigen Leben, welches am Ende des fünfzehnten und im sechzehnten Jahrhundert die Welt erfüllte, eine ausführliche Schilderung geben wollten, um dadurch das Wiederaufleben der Philosophie zu begründen; auch ist das Zeitalter der Reformation mit seinem mächtigen Ringen und Streben bekannt genug. Nur soviel sei gesagt, daß neben der Befreiung von der Herrschaft des Pabstthumes und der Erneuerung der sogenannten klassischen Wissenschaft, welche die alte Philosophie in ihrer wahren Gestalt und Schönheit kennen lehrte, vor allem der mächtige Aufschwung der Naturwissenschaften, die durch die Entdeckung Amerika's und die Revolutionen der Astronomie durch Kopernikus und Kepler einen so unendlich erweiterten Umfang erhielten, die Erhebung der Philosophie begünstigte. Die Philosophen dieser Zeit stehen daher auch ganz auf dem Boden der Naturwissenschaften.

Vor Allen Baco von Verulam (geb. 1561, gest. 1626), Großkanzler von England unter Jakob I. Er macht ausdrücklich die Erfahrung zum Princip der Wissenschaft, und als einzig richtige Methode, um zur Erkenntniß zu gelangen, betrachtet er die Induction. Die Vernachlässigung der Erfahrung, sagte er, hat die Philosophie dahin gebracht, sich in leere Wortspielerei zu verlieren; das thörichte

Vorurtheil, daß der Geist sich durch Beobachtung und Experimente, angestellt um die Naturgesetze zu erforschen, erniedrige, hat dem unwissenschaftlichen Aberglauben Thür und Thor geöffnet, und der blinde Religionseifer, von jeher der erbittertste Feind der Naturphilosophie, hat Jahrhunderte lang ihren Aufschwung verhindert. Daher hat die Reformation der Wissenschaften vor Allem zweierlei zu vollbringen, erstens alle veralteten Theorien und Vorurtheile aufzugeben, und zweitens die Erfahrung als alleinige Grundlage eines sicheren Erkennens sicher zu stellen. Die gesammte Philosophie aber soll Naturphilosophie sein, Logik und Metaphysik werden nur als Theile derselben betrachtet, und die einzelnen Wissenschaften der Naturphilosophie als der allgemeinen Wissenschaft gegenüber gestellt.

Das Hauptverdienst Baco's beruht übrigens in diesem energischen Hinweisen auf die Beobachtung und Erfahrung als Stütze eines neuen Aufschwunges der Philosophie. Er selbst ist in seinen philosophischen Ansichten doch noch sehr abhängig von den herrschenden Vorurtheilen. Das Originellste in seinen Schriften ist die versuchte neue Eintheilung der Wissenschaften. Die Philosophie hat nach ihm Gott, die Natur und den Menschen zum Objecte, ein dreifacher Strahl geht von ihnen aus und berührt unser Erkenntnißvermögen, die Natur entsendet einen geraden Strahl, Gott kann uns wegen des ihm ungleichen Mediums der menschlichen Natur nur mit schiefem, gebrochenem Lichte berühren, während der Mensch, indem er sich selbst erkennt, seinem Geiste reflectirtes Licht zuführt. Die Philosophie zerfällt demnach in die Lehre von Gott, der Natur und dem Menschen, welchen drei Theilen die erste Philosophie mit Untersuchung der Axiome, die keiner besonderen Wissenschaft angehören, vorangeht. Die Lehre von Gott soll sich nach Baco durchaus nicht vom Kirchenglauben entfernen; wie wir dem Gesetze Gottes gehorchen müssen auch wider Willen, so sollen wir uns auch da zum Glauben bequemen, wo es unsrer Natur widerstrebt. Je absurder ein göttliches Geheimniß ist, desto größere Ehre erweisen wir Gott, indem wir es glauben. Ja Baco findet es bei der Beschränktheit des menschlichen Erkennens auf die sinnliche Welt sogar sehr natürlich, daß göttliche Wahrheiten uns thöricht scheinen. Zu der Philosophie von Gott gehört auch die Lehre von den Engeln und Geistern. Die Philosophie der Natur zerfällt in die Untersuchung der Ursachen und die Hervorbringung der Wirkungen, in speculative und operative Physik; die erstere umfaßt die eigentliche Physik, welche die wirkende Ursache, und die Metaphysik, welche die Endursache kennen

lehrt, die letztere dagegen, die operative Physik, enthält die Mechanik und die natürliche Magie, und als Hülfswissenschaft die Mathematik. Sehr verwickelt ist die Philosophie vom Menschen. Zunächst steht hier eine allgemeine Wissenschaft, die von der Natur und dem Zustande des Menschen handelt, und in die Lehre von der Person und von der Verbindung zerfällt. Erstere betrachtet den Menschen als Ganzes und schildert seine Vorzüge und seine Leiden, letztere dagegen die Verbindung von Leib und Seele, und enthält physiognomische Beobachtungen, natürliche Erklärung der Träume und andere dahin gehörige Einzelheiten. Dann theilt sich die Philosophie vom Menschen wieder in zwei Hauptabschnitte, die Philosophie der Menschheit und der bürgerlichen Gesellschaft. Zur erstern gehören die Wissenschaften, die sich mit den Gütern des Körpers und die, welche sich mit den Gütern der Seele beschäftigen, auf der einen Seite also Medicin, Kosmetik, Athletik und Ergötzungskunst (sie verschaffen die körperlichen Güter: Gesundheit, Schönheit, Stärke und Vergnügen), auf der andern Logik und Ethik. Die Logik zerfällt in die Kunst der Untersuchung, der Prüfung, des Behaltens und Mittheilens. Die bisherige Logik beschäftigte sich verkehrterweise nur mit dem letzten Theile, während sie die Erfindung und Prüfung neuer Wissenschaften, die Lehre vom Experimentiren ganz vernachlässigte. In der Bearbeitung dieses Theiles der Philosophie (im Organon) liegt, wie wir schon oben sahen, Baco's Hauptverdienst. Die Ethik handelt in zwei Theilen von dem Ideale des Guten und dessen Erreichung. Die Philosophie von der Gesellschaft zerfällt in drei Theile, die Lehre von der Unterhaltung, von den Geschäften und von dem Regieren oder dem Staate.

Ein ähnliches Streben, wie es Baco hatte, beseelte eine Anzahl italienischer Philosophen, die ebenfalls auf der einen Seite eine Erneuerung der Philosophie beabsichtigten, während sie sich auf der andern nicht vom Hergebrachten lossagen können. Die bedeutendsten sind Giordano Bruno und Campanella.

Giordano Bruno, ein Mann vou umfassender Bildung und philosophischem Tiefsinne, wagte es, ein System aufzustellen, das, völlig unabhängig von dem Kirchenglauben, einer wirklich großartigen Weltanschauung entsprungen war. Er starb dafür im Jahre 1600 auf dem Scheiterhaufen in Rom. Alles, was existirt, hat seine Gründe, führt also auf ein Höheres zurück. Das Höchste, welches alle Gründe in sich befaßt, ein durchaus einfaches, selbständiges Wesen, ist die Gottheit. Da aus ihr Alles wird, was entsteht, so umfaßt sie nicht nur

den gesammten, wirkenden Geist, sondern auch alle Materie, Gott ist Geist und Materie zugleich, er ist demnach gleichzeitig die Substanz und die Seele des Weltalls. Da Gott ein einfaches Wesen ist, so fallen bei ihm Freiheit und Nothwendigkeit zusammen; er schafft die Welt ebensosehr aus Liebe, wie aus Nothwendigkeit; die ganze unendliche Welt ist nur ein Abdruck, eine Entwickelung der Gottheit. Denn wie im Samen die Glieder des organischen Körpers eingeschlossen liegen, so ist in der ursprünglichen Einheit Gottes die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt enthalten. Daher erscheinen die einzelnen Naturgegenstände als Producte eines Künstlers, der geheimnißvoll im Innern der Natur waltet, von Innen aus die Materie bildet und sie auch, wenn er will, wieder ins Innere zurückruft. Das Weltall ist ein unendliches, in allen seinen Theilen beseeltes Wesen, auch in der scheinbar todten Masse wohnt Lebensgeist, und unter gewissen Verhältnissen wird dieser zur wirkenden, belebenden Kraft, der aus dem Todten einen lebendigen Organismus hervortreibt. Die Seele des Menschen aber ist, als Theil des göttlichen Geistes, zu ewiger Fortdauer bestimmt; dafür bürgt schon das auf Erden ewig ungestillte Sehnen nach Wahrheit und Erkenntniß.

Wenn so Bruno sich mit kühnem Geiste von der Autorität der Kirche frei gemacht hat, kann er doch nicht alle Vorurtheile seiner Zeit überwinden. Er beschäftigte sich eifrig mit Magie und Astrologie, und verschwendete einen sehr großen Theil seines philosophischen Scharfsinnes auf den Ausbau der ganz unfruchtbaren Lullischen Kunst.

Noch weit mehr zu phantastischen Anschauungen geneigt ist Thomas Campanella (1568 — 1639), der eine neue, ebenfalls pantheistische Metaphysik aufstellte, die aus allen möglichen philosophischen Ansichten zusammengesetzt ist und sich selbst für göttliche Offenbarung ausgiebt, weil sie von dem Grundsatze ausgeht, nur der Mensch rede wahr, durch dessen Mund Gott sich verkünde. Die Metaphysik handelt von den Principien des Wissens, des Seins und der Wirksamkeit. Ihr wesentlichster Gedanke ist, daß Gott das All umfaßt, sowohl geistige, wie körperliche Substanz, und daß die Einzelwesen nur sofern sie nicht sind außer Gott gedacht werden können. Ich bin z. B. ein bestimmtes Einzelwesen nur insofern, als ich mich von andern Wesen unterscheide, als ich dieses und jenes nicht bin, und dieses Nichtsein macht das Einzelwesen aus und unterscheidet es von Gott; sofern es aber ist, ist es eins mit Gott. Die Entstehung der Welt aus dem ur-

bildlichen Denken Gottes müssen wir hier übergehen, ebenso wie die Theorieen noch einiger anderen italienischen Philosophen dieser Richtung.

Eine ganz eigenthümliche Opposition gegen den herrschenden Buchstabenglauben machte Jacob Böhm, geboren in Alt-Seidenburg bei Görlitz 1575, gestorben 1624, ein Schuhmacher, dem jede wissenschaftliche Bildung fehlte, und der daher seine tiefsinnigen Ideen nur in sehr unklarer, überaus bilderreicher Sprache niederlegen konnte Er bildete eine mystische, schwärmerische Theosophie aus, deren Grundgedanke war, daß Gott, um sich selbst zu begreifen, sich mit sich selbst entzweien, sein eignes Gegentheil schaffen müsse, denn ohne einen solchen Unterschied ist kein Erkennen, kein Leben, keine Freude möglich. Obwohl sich Böhm mit diesem Grundgedanken an die kirchliche Trinitätslehre anschloß, entging doch auch er den kirchlichen Verfolgungen nicht. Ueberall machte die Kirche verzweifelte Anstrengungen, das frische geistige Streben zu unterdrücken; aber umsonst. Das Licht der letzten Scheiterhaufen war das Morgenroth eines neuen Tages, und die Kirche mußte erfahren, daß dem Geiste gegenüber keine Waffe scharf genug ist; bald genug sah sie ein, daß die Wahrheit Recht behalten mußte, die aus dem Munde des mißhandelten Galilei sprach: „Und sie bewegt sich doch!"

3. Cartesius.

Der Erste, welcher nicht nur die Nothwendigkeit anerkannte, daß die Philosophie von allen hergebrachten Meinungen und Vorurtheilen sich frei machen und ganz von vorne anfangen müsse, sondern auch, auf diese Principien gestützt, ein neues selbständiges System aufbaute, war Renatus Cartesius (René Descartes), der daher mit Recht als der erste Philosoph der neueren Zeit genannt wird.

Cartesius war geboren zu La Haye im Jahre 1596. Schon frühe beschäftigte er sich mit mathematischen und philosophischen Studien, sah aber bald das Ungenügende der herrschenden Ansichten ein, und beschloß, völlig unabhängig von jeder Autorität, eine neue Philosophie zu schaffen, deren Sätze er durch seine eigenthümliche Methode zu mathematischer Gewißheit erheben zu können glaubte. Nachdem er als Freiwilliger unter Moritz von Oranien und Tilly an mehreren Feldzügen Theil genommen und einige größere Reisen gemacht hatte, zog er sich nach Holland zurück, um hier möglichst ungestört seinen wissen-

schaftlichen Beschäftigungen zu leben, die sich, außer auf Philosophie, besonders auf Physik, Mechanik und Mathematik erstreckten. Er starb im Jahre 1650 in Stockholm, wohin ihn die Königin Christine gerufen hatte. Seine Hauptschriften sind die „Grundsätze der Philosophie“ und „Gedanken über die erste Philosophie.“

Wenn wir oben das Philosophiren des Cartesius als ein voraussetzungsloses bezeichneten, so soll dies keineswegs heißen, daß Cartesius sich von allen Vorurtheilen seiner Zeit losgemacht und den freien Geist besessen hätte, den wir mit Recht von dem wahren Philosophen verlangen. Er war durchaus kein Gegner des damaligen orthodoxen Kirchenglaubens, hatte die größte Scheu vor den Theologen und hütete sich auf das Sorgfältigste, mit ihnen in Streit zu gerathen; als er hörte, wie Galilei zum Widerruf seiner astronomischen Behauptungen gezwungen worden sei, unterdrückte er sogleich seine eben vollendete Schrift über die Welt, in der die Bewegung der Erde angenommen wurde, und er suchte einen besonderen Ruhm darin, mittelst seiner Philosophie sogar theologische Mysterien, wie die Verwandlungslehre des Abendmahls, zu beweisen. Daß dieser Mangel an geistiger Freiheit wesentlich zum Verderben der Cartesianischen Philosophie beitrug, versteht sich von selbst; dennoch aber verdient sie den Namen eines ganz selbständigen Systemes, denn sie beginnt nicht mit einem auf Autorität hin angenommenen Satze, sondern mit dem Zweifel an Allem.

Wir müssen beim Beginnen des Denkens an Allem zweifeln, auch an dem, was uns das Allersicherste scheint, an dem, was wir durch die Sinne wahrnehmen, und an den Sätzen der Mathematik und Geometrie. Denn erstens finden wir, daß die Sinne uns bisweilen trügen, und schon die Klugheit gebietet, denen nicht zu vertrauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben; ferner wissen wir, daß im Traume unzählige Dinge unsern Geist beschäftigen, welche nirgends existiren. Wer bürgt uns aber dafür, daß wir uns im gegenwärtigen Augenblicke nicht auch im Traume befinden? Es giebt Nichts, wodurch wir unterscheiden könnten, ob wir wachen oder träumen. Endlich haben wir von einem allmächtigen Gotte gehört, dem wir unser Dasein verdanken. Wie können wir nun wissen, ob uns dieser Gott nicht als Wesen hat erschaffen wollen, die bestimmt sind, ewig zu irren, sich in Allem selbst zu täuschen?

Wenn wir nun, um einen gewissen Anfang der Philosophie zu erhalten, an Allem zweifeln, was wir für ausgemacht annahmen, wenn

wir denken, es sei kein Gott, kein Himmel, kein Körper, wir hätten keine Hände und Füße, überhaupt keinen Leib, wenn wir also Alles leugnen, dann bleibt doch Eins gewiß. Wir, die wir dies leugnen, wir, die das Alles als ein Falsches denken, wir sind doch gewiß; wir existiren so gewiß, wie wir ein Bewußtsein davon haben, daß wir denken; wir können im Denkeu Alles wegleugnen, nur nicht das denkende Subject. Daher ist denn der Grundsatz der Cartesianischen Philosophie das bekannte: Ich denke, mithin bin ich. Aus diesem Grundsatze läßt sich nun auch gleich ein Schluß auf unser wahres Wesen ziehen: wir können Alles an uns, wie an der Außenwelt bezweifeln, nur unser Denken nicht; demnach sind wir wesentlich das Denkende, Geist oder Intelligenz, und keine anderen Dingen zukommende Eigenschaft sind wir berechtigt, dem Geiste beizulegen.

Wenn wir nun unser Denken betrachten, so finden wir in demselben eine Anzahl sehr verschiedener Vorstellungen von anderen Dingen, auf die wir unser Augenmerk zu richten haben. So lange wir sie nur als Vorstellungen, als Zustände unseres Geistes betrachten, ist ein Irren dabei unmöglich; irren können wir nur, wenn wir aus dem Vorhandensein irgend einer Vorstellung auf etwas außer uns unbedachtsam schließen. Nun finden wir aber unter den in unserm Geiste vorhandenen Ideen Eine, welche in sich selbst die Nothwendigkeit der Existenz enthält, nämlich die Idee Gottes, des vollkommensten Wesens. Gerade so, wie ein Dreieck nicht anders gedacht werden kann, als zwei rechte Winkel enthaltend, so läßt sich auch das vollkommenste Wesen nur vorstellen als existirend, denn die Existenz gehört zum Begriffe der Vollkommenheit. Nur unsere Gewohnheit, uns Vorstellungen zu bilden, denen nichts Wirkliches entspricht, und die daraus hervorgehende Nothwendigkeit, das Wesen eines Dinges von seiner Existenz getrennt zu betrachten, hindert uns, die Nothwendigkeit der Existenz des vollkommensten Wesens mit unmittelbarer Evidenz einzusehen. Auch noch auf andere Weise folgt die Existenz Gottes aus der Idee desselben. Die Idee des vollkommensten Wesens enthält unendlich viel mehr Realität, als allen Sinnendingen und auch uns selbst zukommt, wir können sie demnach unmöglich durch Abstraction von anderen Dingen uns gebildet haben, da sie ja weit über diese hinausgeht. Sie muß uns also angeboren, eingepflanzt sein, und natürlich kann das bloß geschehen sein von einem Wesen, das die in jener Idee enthaltenen Vollkommenheiten selbst besitzt. Auch müssen wir einen Gott nothwendig denken als Urheber unsrer Existenz; denn ein Wesen, welches sich etwas Voll-

kommeneres denkt, als es selbst ist, kann unmöglich durch sich selbst sein Dasein erhalten haben, da es sich ja sonst sicher alle die Vollkommenheiten würde gegeben haben, die es denken kann. Der Grund aller Wesen, die etwas Vollkommeneres denken, als sie sind, muß demnach in dem Vollkommensten liegen, was überhaupt denkbar ist, und dieses Vollkommenste existirt mithin nicht nur wirklich, sondern ist auch der Grund aller Existenz außer sich.

Die in uns vorhandene Idee Gottes zwingt uns nun aber nicht bloß, ihn als ein wirklich existirendes Wesen zu denken, sondern auch, ihm alle Eigenschaften beizulegen, welche zu der größten Vollkommenheit gehören; zu diesen Eigenschaften gehört auch die Wahrhaftigkeit, und aus dieser folgt mit Nothwendigkeit die Richtigkeit unseres Erkennens. Gott würde sich selbst zum Lügner machen, wenn er uns ein Erkenntnißvermögen gegeben hätte, das uns die Dinge anders zeigt, als sie sind. Für wahr müssen wir demnach Alles halten, was wir klar und deutlich uns vorstellen; so folgt im Cartesianischen Systeme aus dem Zweifel die unmittelbarste Gewißheit, sein anfänglicher Skepticismus verwandelt sich in den unbedingtesten Dogmatismus.

Wenn wir nun aber unseren Wahrnehmungen und Vorstellungen unbedingt zu trauen berechtigt sind, so müssen wir doch den Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Intelligenz nicht vergessen, und daher eine von Gott geoffenbarte Wahrheit (z. B. die Dreieinigkeit, Menschwerdung Gottes 2c.) nicht für falsch halten, weil sie unserm Denken widerspricht; wir dürfen nicht mit unserm endlichen Denken das Unendliche erfassen wollen, und wo wir bei einer Betrachtung keine Grenze finden, müssen wir nur von unbestimmten, nicht von unendlichen Dingen reden, z. B. die Ausdehnung der Welt, die Zahl der Sterne, die Theilbarkeit der Linie nur für unbestimmt, nicht für unendlich groß erklären, und endlich müssen wir die Erscheinungen und Veränderungen in der Natur nicht überall aus göttlichen Plänen zu erklären suchen; da es doch Vermessenheit wäre, mit endlichem Denken göttliche Rathschlüsse durchschauen zu wollen, sondern wir sollen, gestützt auf das Licht der Erkenntniß, welches Gott in unserm Verstande uns gegeben hat, die sinnenfälligen mechanischen Ursachen der Dinge zu erkennen suchen, ohne uns um den Zweck derselben zu kümmern. Diese letzte Verwerfung einer teleologischen Betrachtung ist besonders wichtig für die Naturforschung.

Betrachten wir nun die in unserem Denken befindlichen Ideen oder Begriffe, welche wir wegen der Wahrhaftigkeit Gottes nicht für trüglich

halten dürfen, genauer, so zeigt sich uns als der höchste Begriff der der Substanz. Substanz ist dasjenige, was so existirt, daß es zu seiner Existenz keines andern bedarf; d. h. das, welches ich mir nicht vorstellen kann als eine Eigenschaft oder ein Zustand eines andern Dinges, sondern nur als Träger von Eigenschaften. Substanz im höchsten Sinne ist natürlich nur Gott, der Urgrund von Allem. Daneben aber existiren zwei entgegengesetzte geschaffene Substanzen, der denkende Geist und die ausgedehnte Materie. Von der einen, dem Geiste, haben wir, wie schon oben gezeigt, ein unmittelbares Bewußtsein, doch auch die zweite, die Materie, sind wir für wahr zu halten genöthigt. Denn was wir mit den Sinnen wahrnehmen, muß doch von irgend einem Gegenstande herrühren, und dieser Gegenstand muß etwas Anderes sein, als unser Geist, da es nicht in unserem Belieben steht, sinnliche Empfindungen hervorzurufen oder zu verändern. Daß dieser Gegenstand nun Gott selber sein sollte, läßt sich nicht annehmen, da wir mit Klarheit und Deutlichkeit eine nach drei Dimensionen ausgedehnte, gefärbte Materie wahrnehmen, und dieser Anschauung uns nicht entziehen können. Wäre sie falsch, so würde Gott uns täuschen; es ist demnach für erwiesen zu halten, daß neben unserem Geiste eine zweite Substanz, die Materie, existirt, und mit derselben Gewißheit nehmen wir an, daß unser Geist mit einem Theile dieser Materie, den wir unsern Körper nennen, auf's engste verbunden sei.

Bei genauer Ueberlegung erkennen wir, daß eigentlich nur eine wesentliche Eigenschaft, nur ein Attribut, der Materie zukommt, nämlich das der dreifachen Ausdehnung; alle übrigen Eigenschaften, wie Härte, Rauhheit, Klang, Farbe, lassen sich hinwegdenken, weil sie nichts anderes bezeichnen, als das Verhalten der einzelnen Körper unseren Sinnen gegenüber; nur die Ausdehnung und die unmittelbar daraus hervorgehende Theilbarkeit und Beweglichkeit der Materie vermögen wir mit derjenigen Klarheit und Deutlichkeit vorzustellen, welche uns die Gewißheit von der Untrüglichkeit unserer Vorstellung giebt. Was nun den mit dem Begriffe der Ausdehnung verbundenen Begriff des Raumes anlangt, so bezeichnet Raum eigentlich nur die Lage eines Körpers zwischen einem andern; von einem leeren, das heißt nicht mit Materie erfüllten Raume zu sprechen, wäre Thorheit, da wir den leeren Raum doch als ausgedehnt denken; Ausdehnung ist ja aber das allein wesentliche Prädikat der Materie. Daraus folgt aber weiter die Unbegrenztheit der Welt, denn nehmen wir an, die Welt hätte eine Grenze, so wären wir genöthigt, hinter derselben einen leeren

Raum zu denken; die Materie aber muß nach der vorhergehenden Erörterung jeden leeren Raum erfüllen.

Auch folgt aus dem Begriffe der Ausgedehntheit der Materie die Unmöglichkeit der Annahme von Atomen, denn jedes Ding, das wir als ausgedehnt denken, müssen wir auch als theilbar uns vorstellen, wenn es uns natürlich an einer gewissen Grenze nicht mehr möglich ist, einen Körper weiter zu zerlegen. Da nun aber eine zusammenhängende, durch nichts unterbrochene Materie das All erfüllt, so folgt daraus, daß jede Bewegung im Kreise zu sich zurückkehrt: ein bewegter Körper vertreibt den nächstliegenden, dieser den folgenden, und so weiter bis zu dem letzten, welcher den Raum des ersten in demselben Augenblicke einnimmt, wo dieser ihn verläßt. Alle Bewegungen sind demnach kreisförmig oder doch einem Kreise ähnlich. Eigenthümlich ist die Cartesianische Lehre von der Bewegung der Planeten. Jeder Planet, sagt er, ruht in der ihr umgebenden Materie; diese Materie aber befindet sich in einer wirbelnden Bewegung. Im Mittelpunkte des Wirbels steht die Sonne, welche sich mit der Materie bewegt. Diese bewegte Materie nun führt die Planeten mit sich, und da die der Sonne ferner stehenden Theile des Wirbels sich langsamer bewegen, als die näher stehenden, so ist es ganz natürlich, daß die Umlaufszeit eines Planeten um so länger dauert, je weiter er von der Sonne entfernt ist. In dem großen Wirbel befinden sich kleinere, deren Mittelpunkte Planeten sind, und welche den Umlauf der Trabanten veranlassen.

Aus der Unveränderlichkeit Gottes folgert Cartesius die obersten Grundsätze seiner Naturlehre. Jedes Ding beharrt in seinem Zustande, wenn es nicht durch äußere Gewalt verändert wird; jeder Theil der Materie bewegt sich, für sich betrachtet, in gerader Linie; trifft ein bewegter Körper auf einen andern, welcher seiner Bewegung hinlänglichen Widerstand entgegensetzen kann, so wird er von ihm zurückgeworfen, behält also seine Bewegung nur mit veränderter Richtung, überwiegt dagegen die Kraft des bewegten Körpers, so nimmt dieser den unbewegten mit sich fort. Die weiteren Einzelheiten der Cartesianischen Physik können wir hier nicht genauer mittheilen, und führen nur die Sonderbarkeit an, daß sie zwar erklärt, es lasse sich weder mit dem Glauben, noch mit der gesunden Vernunft vereinigen, daß die Natur in ihrer jetzigen Gestalt erst allmählig sich sollte gebildet haben, und nicht vielmehr vollendet aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sein, trotzdem aber es im Interesse unseres wissenschaftlichen Erkennens für nothwendig hält, zu überlegen, wie die Natur und namentlich die

organischen Wesen allmählich aus den Keimen sich könnten gebildet haben.

Was nun den Menschen anlangt, so besteht dieser nach Cartesius aus zwei durchaus verschiedenen Theilen, dem Körper und dem Geiste. Der Körper ist nichts als eine künstliche Maschine, ein Automat, der sich bloß durch seine künstlichere Zusammensetzung von den durch menschliche Kunst hervorgebrachten unterscheidet, und an dem durch Hinzutritt der Seele durchaus nichts geändert wird, nur daß er dadurch in den Stand gesetzt wird, einige Bewegungen auszuführen, die er sonst nicht vollbringen würde. Der Sitz des Lebens ist das Herz, und die Wärme, die von ihm aus dem Körper sich mittheilt, der Grund des Lebens. Es ist daher unstatthaft, den unvernünftigen Thieren und Pflanzen eine Seele zuzuschreiben, sie sind bloße Maschinen, deren Dasein durch die Lebenswärme bedingt wird; Empfindungen aber und Begehrungen, Gedächtniß und Affecte, die sich doch auch den Thieren nicht absprechen lassen, sind nicht Seelenzustände, sondern werden hervorgebracht durch die Lebensgeister, unendlich feine, luft- oder feuerartige Substanzen, welche durch die feinsten Poren in unser Inneres dringen und, in's Gehirn aufsteigend, dort ihre Eindrücke zurücklassen. Auch Traumbilder und die Wahnvorstellungen der Phantasie verdanken ihnen ihre Entstehung.

Die Seele selbst hat zwei verschiedene Zustände, einen thätigen und einen leidenden. Thätig ist sie im Wollen, leidend dagegen im Vorstellen. Das Wollen ist von zweifacher Art, je nachdem es sich nur auf unsere Seele bezieht, wie z. B. in Entschließungen, oder nach Außen hin wirkt, z. B. Körperbewegungen veranlassend; und ebenso ist das Vorstellen verschieden, je nachdem es nur von Zuständen der Seele abhängt, wie z. B. mit jedem Wollen gleichzeitig eine Vorstellung dieses Wollens verbunden ist, oder von der Nerventhätigkeit mehr oder weniger bedingt ist, wie das Wahrnehmen von Außendingen, von körperlichen Zuständen und von Gemüthsbewegungen. Die Freiheit des menschlichen Willens nimmt Cartesius als unmittelbar gegebene Thatsache an; wie sich nun aber mit dieser Freiheit die Allmacht und Allwissenheit Gottes vereinigen läßt, kann er nicht erklären; er meint, das sei eine Frage, die zu hoch liege für unsern Verstand. Von ethischen Untersuchungen hat sich überhaupt Cartesius ferne gehalten.

Ueberblicken wir das Cartesianische System, so müssen wir seine Einfachheit und Klarheit als einen großen Vorzug anerkennen. Befriedigend ist es dagegen durchaus nicht zu nennen; denn während es

den Grundsatz ausspricht, Nichts unbewiesen aufzunehmen, Alles zunächst zu bezweifeln, weicht es doch gleich zu Anfange von diesem Grundsatze ab, indem es die Idee des vollkommensten Wesens einfach als in unserm Denken vorhanden annimmt, ohne zu erweisen, daß sie wirklich darin vorhanden sei, und ebenso mißlich, wie diese unbewiesene Annahme eines vollkommensten Wesens, erscheint es, wenn man sich, um eine Vorstellung als wahr zu erweisen, auf die Klarheit und Deutlichkeit beruft, mit der sie uns vor der Seele steht; denn diese Klarheit und Deutlichkeit kann sehr verschiedene Grade haben. Auch trägt die Rücksichtnahme auf kirchliche Dogmen, welche Cartesius überall beobachtet, durchaus nicht zum Werthe seiner Philosophie bei. Dagegen ist diese einer naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung günstig, da sie mit Verwerfung teleologischer Betrachtungen überall eine natürliche, das heißt mechanische Erklärung anstrebt.

4. Gegner und Anhänger des Cartesius.

Die Cartesianische Philosophie erregte das allgemeinste Aufsehen und fand zahlreiche Anhänger, aber auch nicht wenige Gegner. Zu den letzteren gehörten besonders orthodoxe Theologen, namentlich Jesuiten, die trotz der strengen Kirchlichkeit des Cartesius einen gefährlichen Ketzer in ihm vermutheten, und ihm sowohl wie seinen Schülern vielfache Verfolgungen bereiteten. Die Kirche bewies wieder einmal, daß es ihr weniger darauf ankam, einzelne Gedanken, als vielmehr das Denken selbst zu unterdrücken. Der bedeutendste dieser kirchlichen Gegner des Cartesius war der Pater Daniel Huet, dessen „Censur der Cartesianischen Philosophie“ eine gerechte Würdigung dieser Philosophie ausspricht und theilweise auch wirkliche Schwächen derselben angreift.

Cartesius selbst betrachtete als seinen bedeutendsten Gegner den gelehrten und verdienstvollen Mathematiker und Naturforscher Peter Gassendi. Er hatte diesem seine Hauptschrift, die „Gedanken über die erste Philosophie“ vor der Herausgabe zugeschickt, und ließ nachher die Einwürfe, die dieser vom Standpunkte einer empirischen Naturbetrachtung aus dagegen erhoben hatte, zugleich mit abdrucken. Doch waren diese Einwürfe großentheils ungerechtfertigt, wie zum Beispiel der, daß man ebenso gut aus jeder andern menschlichen Thätigkeit, wie aus dem Denken, auf die Existenz des Subjects der Thätigkeit schließen

und ebenso gut sagen könne: Ich gehe spazieren, also bin ich, wie: Ich denke, also bin ich. Diese Behauptung übersieht, daß wir Nichts unmittelbar gewiß wissen, als unser Denken. Gassendi schloß sich in seinem eignen Systeme wesentlich an Epikur an, während er den Aristoteles bestritt, und machte sich außerdem durch eine sehr gediegene Bearbeitung der Logik verdient.

Der schärfste Denker unter den Bekämpfern des Cartesianischen Systems ist aber unstreitig Thomas Hobbes (geb. zu Malmesbury 1588, gest. 1679), der namentlich als Begründer der Rechtsphilosophie einen wohlverdienten Ruhm erlangt hat, und als Empiriker und Anhänger einer durchaus sensualistischen Erkenntnißtheorie sich natürlich mit den obersten Principien des Cartesius nicht befreunden konnte. Hobbes betrachtet als Gegenstände der Philosophie alle Dinge, deren Erzeugung gedacht und die in irgend einer Weise mit anderen können verglichen werden, da die Philosophie die Aufgabe haben soll, die Eigenthümlichkeit einer Sache aus ihrer Entstehung, oder ihre Entstehung aus ihrer Eigenthümlichkeit begreiflich zu machen. Die Lehre von Gott und göttlichen Wesen bleibt daher von der Philosophie fern und gehört in die Religion. Da nun die Dinge in zwei Gruppen zerfallen, solche, die von Natur verbunden sind, die Naturkörper, und solche, welche durch den Menschen durch Vertrag zusammengefügt wurden, die Staatskörper, so zerfällt die Philosophie in Naturphilosophie und Staatsphilosophie. Diese umfaßt die Mathematik, Physik und Metaphysik, letztere, weil sie über die Begriffe des Raumes und der Zeit Belehrung giebt. Jene aber, die Staatsphilosophie, zerfällt in zwei Theile, die Ethik und Politik. Die Ethik lehrt die Sitten und Anlagen der Menschen, die in einem Staate verbunden sind, kennen, und umfaßt zugleich Logik und Rhetorik, da auch diese sich auf die Verstandeskräfte des Menschen beziehen; die Politik dagegen betrachtet das Verhältniß der im Staatsleben verbundenen Menschen. Alles Erkennen entsteht nach Hobbes aus sinnlichen Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen sind Bewegungen in unserm Organismus, und lassen gewisse innerliche Bewegungen zurück, die wir durch das Gedächtniß festhalten und durch ein Wort ausdrücken. Nur durch die Worte wird das Urtheil (welches wahr ist, wenn Subject und Prädikat eines Satzes dasselbe bedeuten) und das Denken möglich. Letzteres besteht nur darin, daß man entweder ein Ganzes aus seinen Theilen zusammensetzt oder sieht, was nach Abzug eines Theiles von einem Ganzen übrig bleibt. Das Verfahren des Verstandes ist somit wesentlich Addition

und Subtraction. Der Wille des Menschen aber ist nichts anderes, als eine Begierde, die zur That führt, und die geträumte Freiheit des Willens besteht bloß in der Abwesenheit äußerer Hindernisse der Handlung, während diese selbst etwas durch das Zusammenwirken aller äußeren Umstände nothwendig Erfolgendes ist. Als Grundlage der Politik betrachtet Hobbes den rohen Naturzustand der Menschen, in dem Jeder das Recht besaß, sein Leben und seinen Körper zu beschützen und alle möglichen Genüsse für sich in Anspruch zu nehmen. Die Folge dieses Zustandes ist der Krieg Aller gegen Alle, und da dieser dem allgemeinen Interesse widerspricht, so erfordert die Vernunft, daß man durch Uebertragung gewisser Rechte und Verzichtleisten auf manche Ansprüche den Frieden herzustellen suche. Zur Wahrung desselben ist erforderlich, daß eine Gesammtheit von Menschen nur einen Willen habe, und dies wird dadurch erreicht, daß Jeder sich entweder der Mehrheit einer Versammlung oder dem Willen eines Einzelnen unterordnet. Dadurch entsteht der Staat.

Daß diese mit dem größten Scharfsinne durchgeführten Ansichten Hobbes zum Gegner des Cartesianismus machen mußten, versteht sich von selbst.

Von den zahlreichen Freunden des Cartesius schlossen sich De la Forge, Sylvain Regis (in Utrecht) und Clauberg (in Herborn) in allen wesentlichen Punkten an ihren Lehrer an; eine selbständige Fortbildung seiner Ansichten versuchten dagegen Geulinx und Malebranche.

Arnold Geulinx, geboren 1625 zu Antwerpen, gestorben 1669 als Professor in Leyden, suchte besonders das Verhältniß der denkenden und der ausgedehnten Substanz genauer zu bestimmen. Ausgehend von dem Grundsatze des Cartesius: „Ich denke, also bin ich" folgert er, daß unser Wesen einzig im Denken bestehe, und daß daher Nichts als ein Zustand oder ein Handeln von uns dürfe betrachtet werden, was nicht mit unserm Denken verbunden ist. Daraus geht ihm mit unumstößlicher Gewißheit der Satz hervor: Das, wovon ich nicht weiß, wie es geschieht, kann ich nicht thun; und dasselbe gilt von allen Dingen, jedes Ding kann nur das vollbringen, wovon es weiß, wie es geschieht. Aus dieser Wahrheit, deren unmittelbare Evidenz uns nur durch entgegenstehende Vorurtheile verhüllt wird, folgt nun eines Theils, daß den Sinnendingen keine Kräfte innewohnen, durch welche sie etwas vollbringeu könnten, und andern Theils, daß unser Geist nicht auf unsern Körper wirken kann. Wir haben zwar

ein deutliches Bewußtsein, daß gewisse Bewegungen unseres Körpers erfolgen, wenn wir wollen; da wir aber nicht wissen, wie der Wille die Bewegung hervorruft, so ist es auch nicht denkbar, daß wir durch ihn diese Bewegung ausführen. Wir müssen also den Grund dieser Uebereinstimmung außer uns, in Gott suchen, der die Einrichtung getroffen hat, daß mein Wille und die Gliederbewegungen gleichzeitig erfolgen. Wenn auf meinen Willen eine Bewegung meines Körpers eintritt, so ist nicht mein Wille der Grund derselben, sondern nur durch den Willen Gottes erfolgt die Bewegung in dem Augenblicke, wo ich sie will. Geist und Körper stehen demnach in gar keinem ursächlichen Zusammenhange, sondern sie stimmen nur zusammen, wie zwei Uhren, welche der Wille des Künstlers völlig gleich gerichtet hat. Es ist ein Irrthum, wenn wir glauben, etwas in der Welt thun zu können; wir sind bloß müßige Zuschauer bei dem Schauspiele, das Gott uns giebt, aber auch selbst das Zusehen liegt nicht in unserer Macht; denn wenn wir in der Außenwelt etwas wahrnehmen, so ist dies doch eigentlich nur eine Vorstellung in unserm Inneren; diese Vorstellung kann aber nicht durch etwas außer uns bewirkt sein, denn die Dinge, die kein Bewußtsein haben, wie sie wirken sollten, können auch nichts bewirken. Es ist daher ebenfalls Gott, der es so eingerichtet, daß immer mit unsrer Vorstellung eine ihr entsprechende Veränderung des Aeußeren, Ausgedehnten zusammenfällt. So stehen wir mit unserm Denken einsam und hülflos in der Sinnenwelt, ein fortdauerndes Wunder der göttlichen Gnade. Aus der Anerkennung dieses unsres Verhältnisses zur Welt geht die erste Regel der Sittenlehre hervor: Wo Du nichts kannst, da wolle auch nichts, das heißt: sorge nicht um Deine Seligkeit oder Unseligkeit, sondern begnüge Dich damit, Deine Pflicht zu thun und überlasse Alles ohne weiteres Grübeln der Gottheit. Man pflegt diese von Geulinx zuerst entwickelte Weltanschauung mit dem Namen des Occasionalismus zu bezeichnen, weil ihr erster Grundsatz ist, daß nur bei Gelegenheit unsres Willens, nicht durch denselben, die entsprechenden körperlichen Bewegungen eintreten.

Aehnlich ist die Verbesserung oder Ausbildung des Cartesianismus, welche Nicolaus Malebranche (geb. 1638 zu Paris, gest. 1715) erstrebte, ein durch Wahrheitsliebe und Frömmigkeit ausgezeichneter Mann, der sich besonders deswegen von der Cartesianischen Philosophie angezogen fühlte, weil er sie für die einzige christliche Philosophie hielt, und überzeugt war, daß sie die Irrthümer heidnischer Philosophen, namentlich des Aristoteles, völlig überwunden habe. Seine berühmte, ganz

auf Cartesianischen Principien ruhende Schrift „über die Erforschung der Wahrheit“ beginnt mit einer genauen Auseinandersetzung der beiden geistigen Thätigkeiten, des Vorstellens und des Wollens. Das Vorstellen ist der leidende, das Wollen der thätige Zustand des menschlichen Geistes, das Erstere entspricht der Gestaltungsfähigkeit, das Letztere der Bewegungsfähigkeit der Materie. Wie der Urheber der Welt in die Materie die Bewegung legte, so schuf er in den Seelen den Willen als einen allgemeinen Trieb zum Guten, eine blinde Macht, die erst dadurch zu einem einzelnen bestimmten Wollen wird, daß die Vorstellung ihm Objecte bietet, auf die er sich beziehen kann; der Wille ist demnach abhängig von den Vorstellungen.

Das Erkennen der Dinge ist auf vier verschiedene Arten möglich: 1) durch unmittelbares Einwirken eines Gegenstandes auf unsern Geist; 2) durch Vorstellungen, die man von einem Gegenstande hat; 3) durch innere Wahrnehmung oder Selbstbewußtsein; 4) durch Muthmaßungen, die sich auf Analogie stützen. Auf die erste Art erkennen wir Gott, auf die zweite die Körperwelt, auf die dritte unsere Seele, auf die vierte andere geistige Wesen. Gott muß sich uns unmittelbar offenbaren; es läßt sich nicht denken, daß das unendliche, allgegenwärtige Wesen der Vermittelung einer Vorstellung, eines von ihm verschiedenen Etwas bedürfte, um sich uns mitzutheilen. Wir befinden uns demnach in einer fortwährenden innigen Verbindung mit Gott, wir schauen fortwährend das göttliche Wesen; daraus folgt aber, — und das ist das Wesentlichste der selbständigen Ansichten Malebranche's —, daß wir auch die körperlichen Dinge, die wir durch vermittelnde Vorstellungen auffassen, nur in Gott sehen. Denn einmal sind die Vorstellungen, die Gott von der Welt hat, von seinem eignen Selbst nicht verschieden, wenn wir daher zufolge unsrer innigen Vereinigung mit Gott von dem göttlichen Wesen etwas erkennen, so können dies nur die göttlichen Vorstellungen von der Welt sein, und es ist ohnehin viel natürlicher und der einfachen Einrichtung der göttlichen Weltordnung angemessener, daß alle Menschen im Anschauen Gottes dieselben Vorstellungen erhalten, als daß Gott jedem Einzelnen eine unendliche Menge von Vorstellungen anerschaffen sollte; auch ist aus dieser Annahme zu folgern, daß, wie es doch eigentlich angemessen ist, alle Erkenntniß des Menschen unmittelbar aus Gott stammt. Ferner folgt aus der Weise, wie wir uns Erfahrungskenntnisse aneignen und einzelne Wahrnehmungen unter Artbegriffe subsumiren, daß wir schon vor dem Wahrnehmen die Vorstellungen besaßen, und namentlich kann

die Vorstellung des Vollkommensten, des Unendlichen unmöglich etwas Erschaffenes sein, nur durch Beschränkung der Vorstellung des Unendlichen wird aber die des Endlichen möglich. Endlich ist es undenkbar, daß Gott etwas thun sollte, das nicht ihn selbst zum Zwecke hat, es muß demnach alle Bewegung, die er den Geschöpfen einpflanzt, sich auf ihn selbst richten. Hätte er nun aber z. B. einen Geist erschaffen und ihm die Vorstellung der Sonne als Gegenstand des Erkennens gegeben, so würde sich das Denken dieses Geistes auf die Sonne und nicht auf Gott beziehen; er wäre mithin für die Sonne geschaffen, nicht für Gott. Gott kann Wesen nur schaffen, damit sie ihn selbst erkennen. Mit dem Allen wird also bewiesen, daß wir nicht durch für sich bestehende Dinge unsere Kenntniß der Außenwelt haben, sondern Alles nur in Gott unmittelbar anschauen; aus Gott, nicht aus der Sinnenwelt sind unsere Vorstellungen.

Aus der Abhängigkeit des Willens von der Vorstellung folgt nun weiter, daß Gott auch das Wollen in uns bewirkt; wie wir gar nichts sehen würden, wenn wir Gott nicht sähen, so würden wir nichts lieben, wenn wir Gott nicht liebten; nur ein Widerstreben gegen diese göttliche Macht, ein Ablenken von der wahren Richtung der Liebe, die Sünde, ist dem Menschen als eigne Handlung möglich.

Und wie Gott im menschlichen Geiste das Vorstellen und Wollen bewirkt, so ist er auch die einzige Ursache der Bewegung der sinnlichen Dinge. Kein Körper kann sich durch sich selbst bewegen und kein erschaffener Geist vermag ihn zu bewegen, demnach bleibt nur Gott als wirkende Ursache übrig, und alle Erscheinungen der Natur sind mithin göttliche Handlungen, die Naturkräfte nur Willensacte Gottes, und wenn auf den Willen eines geschaffenen Geistes eine Bewegung erfolgt, so geschieht auch dies nicht durch diesen Willen, sondern nur bei Gelegenheit desselben aus göttlichem Einflusse.

Zu erwähnen ist noch eine aus der Cartesianischen Schule hervorgegangene, 1664 erschienene „Logik oder Kunst zu denken“ von einem Ungenannten, das bedeutendste logische Werk seit Aristoteles. Diese Logik verwarf mit vollem Rechte die Kategorieenlehre und Topik als unnütz, dagegen bereicherte und vervollständigte sie die Lehre von den Urtheilen und Begriffen.

Die folgenden Denker, deren Philosophie wir jetzt zu betrachten haben, wurden zwar auch durch Cartesius in ihren Forschungen wesentlich angeregt, stehen aber doch in ihren Ansichten durchaus selbständig da.

5. Spinoza.

Baruch Spinoza, ein Jude aus portugiesischem Geschlechte, wurde im Jahre 1632 zu Amsterdam geboren. Anfänglich zum Studium der jüdischen Theologie bestimmt, wurde er durch die Bekanntschaft mit der Philosophie des Cartesius seiner Religion entfremdet und zur eifrigen Beschäftigung mit der Philosophie veranlaßt. Um den heftigen Verfolgungen der Juden zu entgehen, floh er von Amsterdam nach Rhynsburg, dann nach Voorburg, und von da nach dem Haag, wo er in der größten Einfachheit und Dürftigkeit von dem Schleifen optischer Gläser, die seine Freunde verkauften, lebte. Einen Ruf als Professor an die Universität Heidelberg hatte er ausgeschlagen. Nur durch die allergrößte Mäßigkeit konnte er sein hinsiechendes Leben bis zu seinem 44. Lebensjahre fristen; schon 1677 starb er an der Schwindsucht. Bei seinen Lebzeiten hatte Spinoza nur die „mathematische Bearbeitung der Cartesianischen Principien der Philosophie" und den „theologisch-politischen Tractat" herausgegeben; sein Hauptwerk, die „Ethik", sowie der „politische Tractat", ferner eine unvollständige Abhandlung über die rechte Weise des Erkennens, und seine Briefe erschienen erst nach seinem Tode. Spinoza war ein Philosoph auch in seinem Leben, ein Mann von dem reinsten, wohlwollendsten und vorurtheilsfreiesten Character und ungetrübter Ruhe des Gemüthes.

Spinoza unterscheidet sich von Cartesius zunächst in der Methode; denn während letzterer ausdrücklich einem analytischen Verfahren den Vorzug giebt, entwickelt Spinoza sein ganzes System synthetisch oder mathematisch. Denn da er der Ansicht ist, daß nicht in den einfachen, deutlich vorgestellten Begriffen, sondern in den möglicherweise unrichtig und unklar zusammengesetzten der Irrthum liege, so hält er es für nöthig, von dem Einfachsten, durch sich selbst Gewissen auszugehen, und daraus mathematisch alles weiter zu entwickeln. Seine Schriften machen daher den Eindruck mathematischer Lehrbücher; jedem Buche seiner „Ethik" *) gehen Definitionen und Axiome voraus, und

---

*) Spinoza's Ethik ist wesentlich verschieden von dem, was man gewöhnlich als Ethik zu bezeichnen pflegt. Sie enthält seine ganze Lehre von Gott und der Natur, und zerfällt in folgende fünf Bücher: 1) Von Gott; 2) von der Natur und dem Ursprunge des Geistes; 3) von dem Ursprunge und der Natur der Affecte; 4) von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Affecte; 5) von der Macht des Denkens oder der menschlichen Freiheit.

dann folgen die Lehrsätze nebst ihren Scholien und Corollarien, jeder gewissenhaft mathematisch auf die Definitionen und Axiome zurückgeführt. Daß diese Behandlung der Philosophie nicht besonders günstig sein kann, leuchtet ein: sie wird dadurch ungemein schleppend und unbeholfen, und im höchsten Grade ermüdend; die unbeweisbaren Grundlagen des Systems verstecken sich aber in den für unmittelbar gewiß erklärten Definitionen und Axiomen.

Von den Definitionen, welche dem ersten Buche der Ethik vorangehen, sind die für uns wesentlichsten die erste, dritte, vierte und fünfte. Die erste lautet: „Unter „Ursache seiner selbst" verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz in sich schließt oder dessen Natur nur als existirend kann gedacht werden", sie beweist, daß Spinoza, gerade so wie Cartesius, das Sein, die Existenz, für etwas an dem Dinge selbst hielt, für eine ihm zukommende Vollkommenheit. Die übrigen erwähnten Definitionen erklären die Grundbegriffe des Spinozistischen Systems, Substanz, Attribut und Modus. „Unter Substanz verstehe ich das, was für sich existirt und aus sich selbst begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff keinen andern nothwendig voraussetzt, aus dem er gebildet werden müßte", „unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von einer Substanz erkennt als Grundbestimmung ihres Wesens", „unter Modus verstehe ich die Zustände (Affectionen) der Substanz, oder dasjenige, was in einem andern ist, durch welches es auch begriffen wird." In dem Verhältnisse von Substanz, Attribut und Modus stehen z. B. das Wasser, seine Eigenschaften, die Flüssigkeit und Durchsichtigkeit, und die im Wasser sich bildenden Wellen. Die Flüssigkeit und Durchsichtigkeit sind nicht Etwas für sich, sondern nur die wesentlichen Merkmale, durch welche ich eine Substanz, das Wasser, erkenne, während die Wellen nur Zustände dieser Substanz bezeichnen, die kommen und vergehen, ohne daß es auf das Wesen der Substanz einen Einfluß hat, die aber ohne diese Substanz nicht können gedacht werden. Nun ist freilich das Wasser nicht Substanz im höchsten Sinne, denn die Substanz soll durchaus nur durch sich existiren, zu ihrer Existenz keines andern bedürfen. Eine solche vollkommene Unabhängigkeit und Selbständigkeit läßt sich aber nur von einem Wesen prädiciren, welches durch kein anderes beschränkt, völlig unendlich ist, und Alles das, was außerdem als Realität existirt, als Attribut oder Modus in sich befaßt. Dieses einzige wahrhaft Substantielle, die unendliche Substanz der ganzen Welt, nennt Spinoza Gott. „Unter Gott — heißt die sechste Definition — verstehe ich das absolut Unendliche, das

heißt die Substanz, welche unendlich viele Attribute umfaßt, deren jedes ihr ewiges und unendliches Sein ausdrückt." Dazu giebt Spinoza weiter die Erklärung, daß die „absolute Unendlichkeit" nicht „Unendlichkeit in ihrer Gattung" der Substanz zukomme, da von einer in ihrer Gattung unendlichen Substanz sich unendlich Vieles verneinen läßt; wie z. B. von der unendlich ausgedehnten Substanz des Cartesius alle die Prädicate der denkenden Substanz verneint werden können. Das aber, von welchem gesagt werden kann, daß es irgend Etwas nicht sei, ist nicht Substauz im höchsten Sinne, weil es nicht ohne dieses andere, was es nicht ist, kann gedacht werden. Da somit die Substanz unendlich ist, so kann sie auch nur eine sein; zwei unendliche Dinge kann ich nicht denken, sie wären nicht zu unterscheiden.

Daß nun dieser unendliche Gott des Spinoza etwas ganz anderes ist, als der Gott, wie er nach gewöhnlichen religiösen Vorstellungen gedacht wird, versteht sich ganz von selbst. Gott ist durchaus von der Welt nicht wesentlich verschieden, die Welt existirt nicht neben Gott als etwas Selbständiges, sondern sie ist nur ein Ausdruck des göttlichen Wesens. Gott ist die Ursache der Welt, aber nicht eine vorübergehende, transiente Ursache, wie diejenigen meinen, welche behaupten, Gott habe die Welt erschaffen, so daß sie nun für sich bestehe, sondern eine bleibende, immanente; Gott schafft die Welt fortwährend, eben weil er ist.

Daß der Gott des Spinoza wirklich existirt, bedarf danach kaum eines Beweises; es wäre ja ungereimt, daß dasjenige, dessen Wesen darin besteht, der Grund seiner eignen Existenz zu sein, nicht existiren sollte. Was aber die Substanz eigentlich ist, läßt sich nicht wohl erklären. Wie wir von dem Wasser nur sagen können, daß es flüssig, durchsichtig, schwer sei, aber nicht näher bestimmen, was denn das eigentlich ist, von dem wir diese Eigenschaften aussagen, so kann natürlich auch Spinoza von der Substanz, dem dunklen Etwas, welches der ganzen Welt zu Grunde liegen soll, nur negative Bestimmungen geben, daß sie keine Vielheit und nicht theilbar sei, keine Gestalt habe und aus keiner andern Ursache herrühre. Von den unendlich vielen Attributen aber, welche der unendlichen Substanz zukommen können, sind es zwei, in welchen der menschliche Verstand die Substanz erfaßt, das Denken und die Ausdehnung. Beide, Denken und Ausdehnung, sind in ihrer Art unendlich, wie das bei den Attributen einer unendlichen Substanz nothwendig ist, aber da sie nicht absolut unendlich sind, können sie nicht, wie von Cartesius geschah, als

Substanzen aufgefaßt werden. Gott, oder die Substanz, ist also ein denkendes und ausgedehntes Wesen; freilich ist damit durchaus seine Natur nicht bezeichnet, sondern nur die ganz zufälligen Weisen, wie der menschliche Verstand das Unendliche sich denkt.

Da nun aber das Denken und die Ausdehnung, beide nur auf verschiedene Weise, das Wesen einer und derselben Substanz ausdrücken, so folgt daraus, daß sie im Grunde ganz dasselbe sein müssen. Denken und Ausdehnung sind nicht wesentlich verschieden, ein gedachter Kreis ist genau genommen von einem wirklich im Raume vorhandenen, ausgedehnten nicht verschieden. Es ist ja nur eine verschiedene Betrachtungsweise, ob ich die Substanz als das Denkende oder Ausgedehnte anschaue, und so existiren gewissermaßen alle Dinge doppelt, als ausgedehnte und als gedachte, in Wirklichkeit aber sind sie nicht etwas Verschiedenes, sondern haben ihre Einheit in der Substanz.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist denn auch das sonst unbegreifliche Verhältniß zwischen Körper und Geist leicht zu verstehen. Der Geist ist nicht etwas vom Körper verschiedenes, sondern beide sind ein und dasselbe Ding, einmal unter dem Attribute des Denkens, das andere Mal unter dem der Ausdehnung gedacht; was sich im Körper als etwas Sinnliches darstellt, das ist im Geiste das Denkende. Weil unser Körper aus unendlich vielen verschiedenen Theilen besteht und daher nicht nur mit sehr vielen verschiedenen Körpern in Berührung treten, sondern auch von ihnen in sehr verschiedener Weise afficirt werden kann, deßhalb besitzt unser Geist ein so reiches Vorstellungsvermögen, nur dadurch, daß der Körper des Menschen von äußeren Dingen berührt wird, erlangt der Geist eine genügende klare Anschauung von deren Existenz. Und daraus folgt auch, daß jede Vorstellung, die uns deutlich ist, als wahr und gewiß muß betrachtet werden, denn „sie ist in Gott", d. h. eine Wirkung der göttlichen Substanz, sofern sie unsre Natur constituirt. Nur bei undeutlichen, verworrenen Vorstellungen ist ein Irrthum möglich.

Was nun die einzelnen Sinnendinge betrifft, aus welchen die Natur besteht, so sind diese nur M o d i der göttlichen Substanz, d. h. sie haben keine Existenz für sich, sondern sind nur die verschiedenen Arten, wie die Substanz sich darstellt, ohne daß sie ihr jedoch wesentlich wären, wie die Attribute; sie sind daher vergänglich, und endlich, während die Attribute ewig und unendlich sind, wie die Substanz, deren Wesen sie ausdrücken. Die Modi verhalten sich, nach dem oben angeführten Beispiel, zur Substanz, wie die Wellen zum Wasser. In

sofern nun Gott in verschiedenen Modis sich uns darstellt, sagen wir, er habe die Natur geschaffen, sei die Ursache der Natur. Dieses Schaffen darf jedoch nicht als ein freies, die Ursache nicht als eine frei wirkende gedacht werden. Denn ein freies Handeln setzt einen Entschluß voraus, eine besondere Weise des Vorstellens; da aber die unendliche Substanz einfach ist, so lassen sich verschiedene Weisen des Vorstellens nicht als in ihrem Wesen liegend denken, in Gott giebt es keine Freiheit (welche die Möglichkeit eines andern Seins oder Handelns einschließt), sondern nur Nothwendigkeit. Ebenso wenig ist mit dem Wesen Gottes die Ansicht vereinbar, daß die Natur sich nach und nach vom Unvollkommenen zum Vollkommenen entwickelt habe; denn die Natur ist nur der Ausdruck des vollkommensten Wesens, und sie muß daher vollkommen sein, wie dieses; demnach kann weder jemals eine Unvollkommenheit in der Welt existirt haben, noch ist jetzt eine solche darin denkbar. Es ist eine verkehrte menschliche Ansicht, daß es vollkommenere und unvollkommenere Dinge gebe; denn alle diese Bestimmungen beruhen auf Vergleichung, jedes Ding aber muß nur aus sich und nicht nach seinem Verhältnisse zu andern beurtheilt werden.

Der Geist des Menschen ist ein Act oder ein Modus des göttlichen Denkens, dem natürlich eine Modification der Ausdehnung entspricht, der Körper. Wie also der menschliche Geist eigentlich nur in einer Vorstellung besteht, so ist auch seine erste und eigenste Thätigkeit das Vorstellen oder Erkennen. Wo der Geist irgend eine Sache in ihrem ganzen Zusammenhange vollständig durchschaut, wo sie also aus dem Wesen des Geistes erklärbar ist, da erscheint der Geist selbst als Ursache oder als handelnd, wo er dagegen nur eine verworrene Vorstellung von einem Hergange hat, leidend.

Jedes Ding, welches ist, strebt danach, fortzudauern; dieses Streben ist eigentlich weiter nichts, als das in jedem Augenblicke wiederholte Sein. Dieser Trieb zu sein kommt wie allen Dingen, so auch dem Menschen zu, bei diesem aber heißt er, sofern er mit Bewußtsein verbunden ist, Begierde, und wenn er sich auf den Geist bezieht, Wille. Begehren und Wollen sind danach durchaus nicht verschiedene Zustände des Geistes, sondern eben nur das als Selbsterhaltungstrieb sich aussprechende Wesen des Geistes (der Wille entspricht nach der Spinozistischen Ansicht dem Beharrungsvermögen der Körper). Daß wir etwas wollen oder begehren, kommt nicht daher, daß wir es für ein Gut halten, sondern umgekehrt, wir halten es für ein Gut, weil wir es wollen und begehren. Da Körper und Geist ein und dasselbe

sind, so sind auch die Zustände beider gleichartig, was dem Körper nützt oder schadet, wirkt in gleicher Weise auf den Geist. Die Einwirkungen auf den Körper, welche bald fördernder, bald hemmender Art sind, heißen Affecte, wie diese demnach das Vermögen des Körpers zu handeln bald vergrößern, bald verringern, so wird durch sie auch die Vollkommenheit des Geistes bald vergrößert, bald verringert. Natürlich sind alle Affecte leidende Zustände, da wir nicht vollständig ihre Ursache sein können. Diejenigen leidenden Zustände also, durch welche der Geist in einen vollkommeneren Zustand übergeht, heißen Freude, diejenigen dagegen, durch welche ein unvollkommenerer Zustand des Geistes herbeigeführt wir, Trauer. Eine Freude, die von der Vorstellung einer äußeren Ursache begleitet ist, heißt Liebe, und ebenso eine von der Vorstellung einer äußeren Ursache begleitete Traurigkeit Haß. Aus diesen drei ursprünglichen Affectionen, der Begierde, der Freude und der Traurigkeit, entspringen alle andern, die gut oder böse sind, je nachdem sie das Wohl des Menschen befördern oder hemmen. Gut und böse sind überhaupt keine an und für sich verschiedenen Dinge, sie werden nur von den Menschen als solche betrachtet. Gut ist was nützlich, schlecht was schädlich ist. Alle Tugend entspringt daher aus dem Triebe der Selbsterhaltung, der Selbstliebe. Dieses Princip des Egoismus schließt nun allerdings die Liebe und Freundlichkeit gegen Andere nicht aus; aber der Beweggrund zu diesen Tugenden ist doch nur der, daß der Mensch des Menschen bedürfe, daß der Haß Anderer störend auf ihn einwirke, und daß es, um ihn zu überwinden, keine andern Mittel gebe. Diese Selbstliebe ist jedoch in Wahrheit nur dann Tugend, wenn sie mit vollendeter Einsicht verbunden ist. Die Tugend des Menschen ist seine Freiheit, diese Freiheit aber besteht darin, daß der Geist durchaus adäquate Ideen hat, d. h. daß er alle Dinge völlig klar erkenne. Bei vollständiger Erkenntniß hört ja das Leiden auf und der Geist wird ganz thätig; damit verschwinden denn aber auch die Affecte, welche stets mit unklaren Vorstellungen verbunden sind. Wie die Lehre von den Affecten die Lehre von der menschlichen Knechtschaft, so ist die von der Einsicht die Lehre von der menschlichen Freiheit. Freilich ist diese Freiheit, nach welcher der Weise streben muß, weit verschieden von dem, was man im gewöhnlichen Leben mit diesem Begriffe verbindet. Der Unverständige meint frei zu sein, wenn er nach Willkür dies oder jenes thun könne, der Weise fühlt sich frei, wenn er einsieht, daß all' sein Handeln nur eine Nothwendigkeit ist, wenn er sich als willenloses Glied in dem

großen Causalzusammenhange begriffen hat. Diese Einsicht, welche mit dem Aufhören der Affecte und mit der unbedigtesten Unterwerfung unter die erkannte Naturnothwendigkeit verbunden ist, ist die Liebe zu Gott. Diese Liebe ist eine intellectuelle: sie besteht im Erkennen; sie ist nur ein Theil der Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt, oder sich selbst erkennt. Gott erkennt oder liebt alle Dinge, je mehr Dinge wir daher erkennen, desto größer ist unsere Liebe zu Gott, desto größer auch der Theil an uns, welcher, als dem göttlichen Denken angehörig, Unsterblichkeit besitzt. In dieser intellectuellen Liebe besteht die Tugend und auch die Glückseligkeit, „denn — so lautet der letzte Lehrsatz der Spinozistischen Ethik — die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir genießen nicht insofern Glückseligkeit, als wir die Leidenschaften überwinden, sondern weil wir die Glückseligkeit genießen, können wir die Leidenschaften überwinden.“ Was die Unsterblichkeitsfrage anlangt, so löst sich diese aus den Grundsätzen des Spinozismus von selbst. Der Mensch ist ein Modus der göttlichen Substanz, wie die Welle ein Modus des Wassers; die Welle als solche vergeht, was an ihr Wasser war bleibt aber, so vergeht der Mensch als solcher, was an ihm göttlich war bleibt; das aber sind die klaren Ideen. Je mehr klare Ideen daher der Mensch hat, desto größer ist — wie schon oben erwähnt — seine Unsterblichkeit.

Daß bei diesen Ansichten Spinoza keine ursprünglichen Rechte oder Pflichten des Menschen annehmen und keine andere Grundlage für den Staat finden konnte, als die aus dem Interesse der Nützlichkeit hervorgehende Beschränkung des Einzelnen, ist natürlich. Zwar geht nun seine Meinung dahin, daß im Staate alle Verhältnisse gesetzlich geregelt und nichts dem guten Willen des Einzelnen überlassen sein dürfe; auch ist er so sehr davon überzeugt, daß im Staate Niemand irgend etwas gegen den Willen der Obrigkeit thun dürfe, daß er sogar seine eignen Schriften freiwillig der obrigkeitlichen Censur unterwirft; doch aber will er nicht wie Hobbes, daß nur die Furcht die Grundlage des Staatslebens sein solle. Sein Staatsideal ist vielmehr ein glückliches und friedliches Zusammenleben, in dem Jeder sich frei weiß. Die Grundlage staatlicher Freiheit ist aber Freiheit vom Aberglauben; denn dieser ist die beste Stütze monarchischer Sklaverei.

Es ist das drittemal, daß uns in der Geschichte der Philosophie ein entschieden pantheistisches System entgegentritt. Das erste war das

eleatische, welches die vollkommene Einheit alles Seienden behauptete, um den vermeinten Widersprüchen zu entgehen, die in den Begriffen des Werdens, der Vielheit und der Bewegung liegen; das zweite war der Neuplatonismus, der die Einheit Gottes und der Welt annahm, nur aus Rücksicht auf das innere Bedürfniß des menschlichen Geistes, mit der Gottheit auf's Engste verbunden zu sein. Spinoza's Pantheismus hat offenbar den Zweck, die Uebelstände zu vermeiden, die sich aus der Cartesianischen Entgegensetzung von Materie und Vernunft als ganz verschiedener Substanzen ergeben. Denn daß die occasionalistische Ansicht des Geulinx und Malebranche die vollkommen richtigen Consequenzen der Lehre des Cartesius sind, steht ebenso fest, als daß es dem natürlichen Bewußtsein niemals einleuchten wird, daß der Wille und die gewollte Bewegung des Körpers nur zufällig, wie gleichgerichtete Uhren zusammenstimmen und in keiner ursächlichen Verbindung stehen sollten. Daß nun diese Schwierigkeiten in der Philosophie des Spinoza gelöst sind, kann nicht bezweifelt werden; daß freilich von den unendlich vielen Attributen der Substanz nur zwei für den Menschen erkennbar sein sollen, während doch der Mensch selbst ein Theil der Substanz ist, läßt sich nicht recht einsehen; indeß findet doch der Geist schon eine vollkommene Beruhigung, wenn er die zwei getrennten Gebiete der Körperlichkeit und des Denkens auf eine Einheit zurückgeführt, und das Verhältniß zwischen Seele und Leib in so befriedigender Weise erklärt sieht, wie dies im Spinozistischen Systeme der Fall ist. Dagegen hat dieses System eine andere Schwierigkeit; das sind die endlichen Dinge, die Modi. Daß die Substanz sich in verschiedenen unendlichen Attributen offenbart, finden wir natürlich; aber — fragen wir — wie kommt denn die unendliche Substanz, die doch einfach und ewig ist, dazu, sich uns in einer Mehrheit vergänglicher Einzelwesen darzustellen? Auch das oft gebrauchte Beispiel verläßt uns hier: daß das Wasser sich unter den Attributen des Flüssigen und Durchsichtigen darstellt, liegt eben in seinem Wesen; die Modi aber, die Wellen, haben ihren Grund nicht in der Substanz des Wassers, sie haben eine äußere Ursache, den Wind. So läßt sich auch innerhalb der unendlichen Substanz kein Grund nachweisen für ihre endliche Erscheinung, ein Grund außerhalb ist aber natürlich auch undenkbar. In der That hat auch Spinoza diesen Punkt nicht erklärt; er sagt, wenn er etwas innerhalb der Sinnenwelt erklären will, Gott, insofern er sich als gewordene Natur darstellt und im Gegensatze dazu, Gott, insofern er Substanz ist; das insofern ist das Zau-

derwort, mit dem er sich über alle Schwierigkeiten, die in diesem unklaren Verhältnisse liegen, hinwegzuhelfen weiß.

Ferner muß man zugeben, daß die Spinozistische Lehre vom Menschen, so befriedigend auch die in ihr durchgeführte, consequente Ableitung aus den Grundsätzen des Systems wirkt, dennoch etwas sehr Abstoßendes und Unnatürliches hat. Denn einmal widerstreitet es zu sehr dem Bewußtsein, daß die Begierden und das Wollen nicht besondere Seelenzustände sein sollten, sondern nur nothwendige Aeußerungen des Selbsterhaltungstriebes, nur ein bewußter Ausdruck des Beharrungsvermögens im Dasein, und dann spricht das sittliche Gefühl des Menschen doch ganz entschieden gegen die Gleichsetzung des Guten und des Nützlichen. Wohl mag es bei dem nur allein auf Erforschung der Wahrheit gerichteten Geiste des Spinoza möglich sein, daß er nichts als nützlich und angenehm betrachtete, als was ihn im Denken förderte, daß das geistige Interesse bei ihm das sinnliche so verdrängt hatte, daß ihm dies als etwas seiner Natur durchaus fremdes erschien; dafür spricht die musterhafte Sittenreinheit des Philosophen. Aber so wenig dem gewöhnlichen Menschen die Ansicht des Sokrates einleuchtet, daß es dasselbe sei, das Gute zu wollen und es zu erkennen, so wenig kann er sich mit der Ansicht befreunden, daß auf dem Grunde des Nützlichkeitsprincipes sich eine reine Sittenlehre auferbauen ließe. Bewundernswerth freilich steht ein Charakter da, bei dem Erkennen und Wollen eins ist, in dessen Bewußtsein zwischen Gut und Nützlich kein Unterschied waltet; aber eine Lehre vom menschlichen Geiste kann ein solcher nicht schreiben.

Durchaus feindlich ist endlich die Spinozistische Philosophie einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der Welt. Nicht nur, daß sie ein Erklären und Begreifen der Einzeldinge nicht möglich macht, ihnen durchaus kein selbständiges Sein zugesteht; sie hindert auch die zusammenhängende und vergleichende Betrachtung der Welt, da sie keine gültigen Artbegriffe anerkennt, die Zwecke vollständig aus der Natur entfernt*) und, indem sie keine Vergleichung eines Dinges mit einem andern, und ein daraus abgeleitetes Urtheil über die größere oder geringere Vollkommenheit des einen vor dem andern anerkennt, den Nach-

*) Ohne einen Zweck anzunehmen, läßt sich durchaus der Begriff des ausgebildeten und verkrüppelten Wesens nicht feststellen. Spinoza hält eine gelähmte Schwalbe so wenig für unvollkommen, wie irgend ein kriechendes Thier, denn von beiden kann man nicht behaupten, sie seien zum Fliegen bestimmt.

weis einer stufenweisen Entwickelung für verkehrt ansehen muß. Auch die von Spinoza angewendete synthetische Methode, die mathematische Ableitung aller Wahrheiten aus den einfachsten Begriffen steht mit dem bei den Naturwissenschaften allein möglichen analytischen oder inductiven Verfahren durchaus im Widerspruch. In allen diesen Beziehungen steht die Spinozistische Philosophie im geraden Gegensatze zur Aristotelischen.

Spinoza fand unter seinen Zeitgenossen keine irgendwie bedeutende Schüler oder Anhänger; seine Philosophie wurde wenig beachtet, nur von Seiten der Orthodoxie erfuhr sie als eine atheistische die üblichen Angriffe. Desto größer aber war ihr Einfluß in der neuesten Zeit, seit sie durch Jacobi und Schelling aus der Vergessenheit gezogen worden war, und es ist beinahe keiner der bedeutenderen Denker unseres Jahrhunderts, auf den sie nicht mehr oder weniger Einfluß gehabt hätte. Doch übt die Spinozistische Philosophie diesen Einfluß mehr in der verhüllten, verschönerten Gestalt, in welcher sie seit Jacobi gewöhnlich dargestellt wird; die Schriften Spinoza's selbst sind höchst trocken, nicht selten gedankenarm und in ihrer unbeholfenen mathematischen Form höchst ermüdend, wie das schon aus der kurzen Probe, die wir hierhersetzen wollen, ersichtlich ist.

Buch III. Lehrsatz 1. Unser Geist ist bald thätig und bald leidend; und zwar ist er mit Nothwendigkeit thätig, sofern er adäquate (klare und deutliche) Ideen, und mit Nothwendigkeit leidend, insofern er inadäquate Ideen hat.

Beweis. Die Ideen jedes menschlichen Geistes sind theils adäquat, theils verwirrt und unklar. (Nach dem Zusatze zum 40. Lehrsatze des Buches 2.) Die Ideen aber, welche in irgend einem menschlichen Geiste adäquat sind, sind in Gott adäquat, insofern dieser das Wesen jenes Geistes constituirt (nach dem Corollarium zum 11. Lehrsatze des Buches 2); und diejenigen Ideen, welche im Geiste inadäquat sind, sind auch in Gott (nach demselben Corollarium) inadäquat, nicht insofern er nur allein das Wesen jenes Geistes, sondern auch insofern er zugleich auch die Geister anderer Wesen in sich enthält. Ferner muß aus jeder gegebenen Idee mit Nothwendigkeit irgend ein Erfolg entspringen (nach dem 36. Lehrsatze des Buches 1), von welchem Gott die adäquate Ursache ist (siehe die erste Definition dieses Buches), nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern jene gegebene Idee als Affect betrachtet wird (siehe den 9. Lehrsatz des Buches 2). Aber als adäquate Ursache dieses Erfolges, dessen Ursache Gott ist, sofern ein Affect eine Idee ist, die in irgend einem Geiste adäquat ist, muß eben jener Geist betrachtet werden. (Nach dem Corollarium zum 11. Lehrsatze Buch 2.) Daher ist unser Geist (nach der zweiten Definition dieses Buches), insofern er adäquate Ideen hat, nothwendig in manchen Beziehungen thätig; dies ist der erste Punkt. Ferner ist von einer Sache, die mit Nothwendigkeit

aus einer Idee folgt, die in Gott adäquat ist, nicht insofern er nur den Geist eines Menschen, sondern insofern er zugleich mit dem Geiste dieses Menschen auch die Geister anderer Wesen in sich befaßt, von einer solchen Sache ist (nach demselben Corollarium zum 11. Lehrsatz des Buches 2) der menschliche Geist nicht die adäquate, sondern nur die theilweise Ursache. Und demnach also (nach der zweiten Definition dieses Buches) ist der Geist des Menschen, insofern er inadäquate Ideen hat, mit Nothwendigkeit in gewisser Beziehung leidend. Also ist unser Geist bald — — u. s. w. Was zu beweisen war.

Corollarium: Daraus folgt, daß der Geist um so mehr leidenden Zuständen unterworfen ist, jemehr inadäquate Ideen er hat, und dagegen desto mehr thätig sich erweist, jemehr adäquate Ideen er hat.

6. Locke.

Während sich die Cartesianische Philosophie sehr rasch in ein Gebiet verlor, das den Sinnen und dem Verstande der gewöhnlichen Menschen verschlossen ist, bildete sich in England die durch Baco angeregte Richtung auf praktische Erforschung der Sinnenwelt immer mehr aus. Der bedeutendste Vertreter des philosophischen Empirismus ist Locke.

John Locke wurde im Jahre 1632 zu Wrington geboren. Er studirte Philosophie und Medicin, widmete sich aber meist literarischen Studien, und kam in dem Hause seines Freundes, des Lord Shaftesbury, mit den meisten berühmten Persönlichkeiten des damaligen Englands in mehr oder weniger genaue Berührung. Erst im Jahre 1690 veröffentlichte er sein Hauptwerk, den „Versuch über den menschlichen Verstand", eine Schrift, die sich durch Klarheit, Deutlichkeit und Allgemeinverständlichkeit so sehr auszeichnete, daß die in ihr ausgesprochenen Ansichten bald die gemeinsame Philosophie aller Gebildeten Englands wurde.

Locke's philosophisches Streben ging hauptsächlich darauf, über die Art und Weise des menschlichen Erkennens, namentlich über die Entstehung der Vorstellungen ein klares Urtheil zu gewinnen. Daß es angeborene Ideen im Sinne Plato's gäbe, daß, wie Cartesius und Spinoza angenommen hatten, in unserm Denken gewisse einfache Begriffe sich vorfänden, welche, wenn man sie nur klar und deutlich vorstellt, in sich selbst die Bürgschaft der Gewißheit hätten, hielt er für Irrthum, und ebenso bestritt er die Behauptung, daß gewisse moralische oder logische Wahrheiten dem menschlichen Geiste angeboren seien. Denn daß es keine dem Menschen eingepflanzten, also für alle Men-

schen geltenden moralischen Grundsätze giebt, geht schon daraus hervor, daß keine sittliche Wahrheit existirt, die nicht von irgend einem Volke angefochten würde. Dasselbe gilt auch von logischen Wahrheiten, denn von den Sätzen, welche wirklich als allgemein gültig angenommen werden müssen, wie das Gesetz der Identität (Jedes Ding ist sich selbst gleich) und des Widerspruchs (Ein Ding kann unmöglich etwas sein und auch nicht sein), läßt sich leicht nachweisen, daß sie durchaus nicht die Grundlage unserer Kenntnisse bilden; denn Kinder besitzen ebensowenig wie Frauen und Idioten einen Begriff von Identität oder Widerspruch, und auch wenn das Denken erwacht, richtet es sich zunächst auf sinnliche Dinge, nicht auf jene Gesetze: lange, ehe er das Gesetz des Widerspruches kennt, weiß der Mensch, daß sauer nicht süß, und süß nicht bitter ist. Daß aber jene Ideen in dem Verstande sein sollten, ohne daß man etwas davon wüßte, läßt sich nicht einmal denken; denn man denkt und weiß ja eben gerade das, was im Verstande ist.

Das Vorhandensein angeborener Ideen muß daher auf's Bestimmteste verneint werden; der menschliche Verstand ist ursprünglich eine leere Tafel, ein unbeschriebenes Blatt Papier. Die Ideen aber, die sich nachher in demselben finden, stammen aus der Erfahrung; diese ist daher die einzige und sichere Quelle unseres Erkennens. Die Ideen drängen sich uns unwillkürlich auf; der Verstand verhält sich ihnen gegenüber durchaus leidend; er kann sie nicht erfinden und nicht verwerfen. Ebensowenig ist es möglich die einfachen Ideen zu definiren, sie sind so, wie die Erfahrung sie uns lehrt, weiter läßt sich nichts darüber sagen; jemanden sie klar machen zu wollen, der sie noch nicht kennt, wäre dasselbe, als wie einem Blinden Licht und Farben zu erklären.

Die Erfahrung ist von zweierlei Art; entweder bezieht sie sich auf äußere Objecte (Sensation oder Empfindung) oder auf innere Zustände (Reflexion). Die einfachen Vorstellungen nun, welche dem Verstande auf diese Weise zugeführt werden (und welche von außen nur durch körperliche Berührung und die daraus erzeugte Bewegung der Nerven zur Seele gelangen), verbinden sich theils unwillkürlich, theils durch den Willen zu zusammengesetzten Ideen. Es giebt keine andere Wahrheit, als die richtige Ideenverbindung, keinen Irrthum, als in der Art dieser Verbindung. Der wichtigste abgeleitete Begriff ist der der Substanz; er entsteht durch die Wahrnehmung, daß gewisse einfache Vorstellungen stets verbunden auftreten. Da wir uns nämlich

nicht denken können, daß sie aus sich selbst sich stets vereinigen, nehmen wir an, sie seien von einem nicht wahrnehmbaren Etwas, einem nicht erkenntlichen Substrate getragen, und nennen dieses Substanz. Doch folgt daraus nicht, daß die Substanz nicht auch wirklich existire; vielmehr unterscheidet sich gerade der Substanzbegriff von allen anderen zusammengesetzten Ideen dadurch, daß ihm etwas außerhalb des Vorstellens entspricht. Die Eigenschaften, die wir den Substanzen zuschreiben, sind von dreierlei Art; theils bezeichnen sie das Wesen derselben und können daher nicht von ihnen abgesondert gedacht werden (Ausdehnung, Dichtigkeit, Ruhe und Bewegung ꝛc.), theils drücken sie nur eine bestimmte Weise aus, wie die Gegenstände unsere Sinne afficiren können (Farbe, Klang), theils endlich bezeichnen sie das Vermögen eines Dinges, vermöge seiner ursprünglichen Eigenschaften auf ein anderes verändernd einzuwirken (die Kräfte).

Zu den einfachen Vorstellungen, die wir durch Reflexion erhalten, gehören auch die verschiedenen Fähigkeiten der Seele, durch welche das Erkennen zu Stande kommt: das Wahrnehmungsvermögen, Gedächtnißvermögen, Unterscheidungs- und Urtheilsvermögen, Vergleichungs- und Verbindungsvermögen und das Abstractionsvermögen.

Das Erkennen selbst ist ein dreifaches; das anschauliche (intuitive), durch einen Schluß vermittelte (demonstrative) und endlich das sinnliche (sensitive). Das erstere besteht darin, daß wir die Zusammengehörigkeit oder Unvereinbarkeit zweier Vorstellungen unmittelbar einzusehen vermögen; ist noch eine oder mehrere vermittelnde Vorstellungen nöthig, so ist das Erkennen ein demonstratives. Das sensitive Erkennen ist die Ueberzeugung von dem Dasein einer Außenwelt, welche aus der sinnlichen Wahrnehmung hervorgeht und sich dem Menschen mit Gewißheit aufdrängt, obwohl sich eigentlich ein Beweis für die Existenz von Gegenständen außer uns, aus dem Vorhandensein der Vorstellungen in unserm Innern nicht führen läßt. Das Kriterium für die Wahrheit irgend einer Behauptung ist einzig und allein der Grad der Uebereinstimmung mit den einfachen Vorstellungen, den sie besitzt; die Erkenntniß, so sehr sie auch ursprünglich von der Wahrnehmung abhängt, ist daher doch nicht an dieselbe gebunden; so haben z. B. die mathematischen Sätze unbezweifelte Gültigkeit, obwohl sich vollkommen mathematische Figuren nirgends aufzeigen lassen. Ja sogar das Dasein Gottes unternimmt Locke zu beweisen, doch ist der Beweis, der im Wesentlichen auf der Annahme beruht, daß die Welt einen Urheber haben müsse, da aus dem Nichts nicht Etwas werden könne, ohne zwingende Kraft. Neben

der Gewißheit, die aus der vermittelten oder unvermittelten Ueberzeugung von dem Zusammenstimmen unserer Vorstellungen hervorgeht, giebt es noch eine untergeordnete Art des Erkennens, das Meinen, welches darin besteht, daß der Mensch auf ein unbestimmtes Gefühl hin Vorstellungen für vereinbar oder unvereinbar hält, ohne von ihrem Verhältnisse zu einander eine klare Einsicht zu haben. Das Meinen vertritt gewöhnlich die Stelle des Erkennens, wo es sich um eine praktische Thätigkeit handelt.

Locke's Philosophie beschränkt sich, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, wesentlich auf eine Darstellung der empirischen Psychologie. Der erste Grundsatz derselben ist, daß in der menschlichen Seele keine angeborenen, sondern nur entstandene Ideen seien; und weiter, daß die Erfahrung die alleinige Quelle des Denkens ausmache. Die allmählige Entwickelung dieses Denkens durch empirische Beobachtung nachzuweisen, das Erkennen auf die Uebereinstimmung der zusammengesetzten Vorstellungen mit den ursprünglichen einfachen zurückzuführen, betrachtet Locke als seine Aufgabe. Dabei bleibt er jedoch insofern nicht auf dem Boden des Empirismus stehen, als er auch eine über alle Erfahrung hinausgehende Erkenntniß für möglich hält, und von dem Materialismus unterscheidet er sich sehr wesentlich, indem er nur unseren Vorstellungen, nicht den vorgestellten Dingen unmittelbare Realität zugestehen will und das Dasein von sinnlichen Gegenständen für unerweislich hält.

7. Die Fortbildung des Locke'schen Empirismus in England und in Frankreich. Hume, Condillac, Berkeley.

Wie schon erwähnt, wurde die Locke'sche Philosophie bald in allen gebildeten Kreisen Englands herrschend. Sie paßte am besten zu der seit Baco bei den Engländern erwachtem Liebe zur Beobachtung, zu dem naturwissenschaftlichen Forschungstrieb, denn sie behandelte die Seele in derselben Weise, wie eine Gruppe verwickelter physikalischer Erscheinungen, welche der Naturforscher auf einfache Gesetze zurückzuführen sich bemüht. Daher denn auch die naturwissenschaftlichen Größen des damaligen Englands durchgehend auf dem Boden der Locke'schen Theorieen stehen; so vor Allen der große Isaak Newton. Ferner schließen sich an dieselben zahlreiche Moralphilosophen an, wie Newton's Schüler, der auch um die Naturwissenschaften verdiente Samuel Clarke, Graf Shaftesbury, der geistreiche Bekämpfer des

Aberglaubens und des verkehrten Enthusiasmus, William Wollaston, Francis Hutcheson, Adam Smith, Adam Ferguson u. A. Dagegen erfuhr sie zahlreiche Angriffe von Seiten schottischer Philosophen (Thomas Reid, James Beattie, Thomas Oswald), welche die angeborenen Ideen als Thatsachen des Bewußtseins gegen die Locke'schen Ansichten zu vertheidigen suchten.

Eine bedeutende Weiterbildung erfuhr der englische Empirismus dagegen erst durch Hume. David Hume, geboren zu Edinburgh 1711, gestorben 1776, ist nicht nur als Philosoph, sondern auch als Geschichtschreiber mit Recht von seinen Landsleuten gefeiert.

Hume ist eigentlich Moralphilosoph; er betrachtet die Ethik so sehr als den wesentlichsten Theil der Philosophie, daß er nicht ansteht sie geradezu Philosophie zu nennen und den theoretischen Theil der Speculation nur als eine Art Vorstufe zu betrachten, die nur dazu da ist, um Vorurtheile zu widerlegen, und den menschlichen Geist, durch die Erkenntniß seiner Unfähigkeit, über die letzten Wahrheiten zu urtheilen, auf das Gebiet des Handelns zu beschränken. Nichts desto weniger ist es gerade dieser theoretische Theil der Philosophie Hume's, welche ihm seine größte Berühmtheit und einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Fortentwickelung des Denkens verschafft hat.

Wie Locke behauptet Hume, daß es keine angeborenen Ideen gebe; er glaubt diese Behauptung nicht einmal beweisen zu müssen, da ihre Wahrheit bei allen Gebildeten zweifellos sei. Er unterscheidet die ursprünglichen Sinneseindrücke von den nachbleibenden Ideen oder Begriffen, freilich nicht dem Wesen, sondern dem Grade nach; die Sinneseindrücke sind lebhafter und stärker, sie haben unmittelbare Gewißheit, und das einzig sichere Kriterium der Wahrheit eines Satzes liegt darin, daß man jeden in ihm vorkommenden Begriff mit Hülfe des Gedächtnisses auf ursprüngliche Sinneseindrücke zurückführen kann. Weiter bekämpft er aber sowohl die Aristotelische Logik, welche die Verbindung der Begriffe zum Urtheil und Schluß lehrt, als Locke, weil er zusammengesetzte Ideen, Ideencomplexe, angenommen hat. Denn Hume findet es völlig unbegreiflich, es würde ihm ein Wunder zu sein scheinen, wenn mehr als eine Idee auf einmal im Vorstellen gegenwärtig wäre; die Ideen verdrängen sich gegenseitig, sie werden verknüpft durch die Kraft des Gedächtnisses und der Einbildungskraft, aber sie sind uns immer nur nach einander, nie gleichzeitig gegenwärtig. Auf das Gedächtniß und die Einbildungskraft hat unser Wille durchaus keinen Einfluß, sie wirken nach einer festbestimmten Ordnung,

das Gedächtniß mit größerer, die Einbildungskraft mit geringerer Lebhaftigkeit, aber niemals willkürlich. Die Gesetze des Zusammenhanges unserer Ideen, der Ideenassociationen, sind in der Welt des Geistes dasselbe, wie die Gesetze der Anziehung in der körperlichen Welt; sie zu erforschen muß die Hauptaufgabe der Lehre vom menschlichen Verstande sein.

Die Association unserer Ideen geschieht aber in dreifacher Weise: 1. Nach ihrer Aehnlichkeit; 2. nach ihrer Verbindung in Zeit und Raum; 3. nach ihrem ursächlichen Zusammenhang. Auf die erste Weise entstehen uns die allgemeinen oder Art-Begriffe. Es wäre eine Absurdität, anzunehmen, daß diese allgemeinen Begriffe etwas Reelles ausdrückten, daß ihnen ein wirklich existirendes Ding entspräche. Nur die Einzeldinge sind wirklich, die Artbegriffe Fictionen. Diese aber bilden sich dadurch, daß wir ähnlichen Ideen, wenn sie uns öfter vorkommen, denselben Namen beilegen und uns gewöhnen, sie in Verbindung uns vorzustellen. Werden wir nun an den Namen erinnert, so entsteht uns zwar nur eine bestimmte Idee, zugleich aber auch die Erinnerung, daß wir diese Idee in Verbindung mit andern zu denken pflegen. Dadurch wird die Idee des Einzelwesens zu dem allgemeinen Artbegriff. Ein allgemeiner Begriff ist also eigentlich weiter nichts, als ein individueller Begriff, welcher durch die Gewohnheit des Menschen, ähnliche Ideen verbunden zu denken, das Vermögen erhalten hat, andere ähnliche Begriffe im Vorstellen wach zu rufen.

Weiter pflegen wir die Ideen uns verbunden zu denken, die in Zeit und Raum sich uns verbunden dargestellt haben. Dadurch entsteht der Begriff der Substanz. Wir verstehen unter Substanz etwas, von dem wir annehmen, daß es einer Vereinigung von Ideen zu Grunde liegt, etwas, das als Träger mehrerer vereinigter sinnlicher Eigenschaften erscheint. Es leuchtet ein, daß hier eine Täuschung des Verstandes zu Grunde liegt; wir nehmen ein außer uns existirendes Etwas an, welches eine Reihe von Vorstellungen vereinigen soll, während es doch nur unser Gedächtniß ist, welches die Vereinigung vollzieht. Denn daß dem Begriffe der Substanz in der Wirklichkeit nichts entspricht, beweist sich ja daraus schon, daß er sich nicht auf einen sinnlichen Eindruck zurückführen läßt; wir haben nur klare Ideen von gewissen sinnlichen Eindrücken, also z. B. von einer gewissen Farbe, Größe, Gestalt ꝛc., diese Ideen verbinden sich nach den Gesetzen der Ideenassociation, aus dieser Verbindung läßt sich aber doch nicht auf eine Substanz schließen, an welcher jene Ideen als Eigenschaften ver-

einigt wären. Hume verwirft daher vollständig die dogmatische Annahme einer Substanz, sowohl einer körperlichen, wie einer geistigen. Er will weder eine allen Dingen zu Grunde liegende Materie als bewiesen annehmen, noch ein Ich, eine substantielle Seele, als Grundlage unserer Vorstellungen. Wenn dem Begriffe des Ich irgend etwas Wahres entsprechen sollte, so müßte er auf einem sinnlichen Eindrucke beruhen, und zwar müßte dieser das ganze Leben hindurch derselbe bleiben, da ja doch das Ich etwas Bleibendes sein soll. Dies ist aber keineswegs der Fall. „Wenn ich das Ich suche, stolpere ich nur über die einzelnen Empfindungen", ich finde nichts als eine Complexion von Vorstellungen, die mit unendlicher Schnelligkeit wechseln. Unser Geist erscheint als die Schaubühne, auf welcher die Vorstellungen in bunter Mannigfaltigkeit auftreten; wir nehmen die Vorstellungen wahr, was aber die Bühne sein soll, läßt sich durchaus nicht sagen. — Daß diese Ansicht die Unsterblichkeit sehr bedeutend in Frage stellt, versteht sich von selbst. Auch läßt sich, da wir von einer materiellen und einer geistigen Substanz gleich wenig zu erkennen vermögen, durchaus kein Grund auffinden, weßhalb man beide als durchaus verschieden betrachten, der Materie die Denkfähigkeit absprechen sollte.

Das dritte Gesetz der Ideenassociation ist, daß wir uns gewöhnen, eine oder mehrere Ideen, die wir einmal in einer bestimmten Verbindung mit andern getroffen haben, auch später wieder in derselben Verbindung zu denken. Daraus ergiebt sich der Begriff der Ursache, für die Wissenschaft der wichtigste aller Begriffe, da auf ihm jede Kenntniß des Zusammenhanges der Dinge beruht. Hume erörtert umständlich, daß der Begriff der Ursache und Wirkung durchaus nichts an den Dingen selbst sei; in den Dingen selbst liegt nicht das Geringste, woraus wir ihre Wirkungen schließen könnten, nur und allein die zeitliche Aufeinanderfolge nehmen wir wahr, wenn wir ein Causalverhältniß zu erkennen meinen, und nur die gedächtnißmäßige Verknüpfung unserer Ideen läßt uns aus einer bestimmten Ursache eine bestimmte Wirkung erwarten. Bei uns unbekannten Dingen geben wir auch gerne zu, daß wir nur von der Erfahrung über die Art ihres Wirkens Aufschluß erwarten können, bei bekannten Dingen aber glauben wir aus der Art des Dinges auf sein Wirken schließen zu können. Und doch befinden wir uns darüber, wie die Dinge wirken, in der vollkommensten Unklarheit; aber die Macht der Gewohnheit verhüllt hier gänzlich unsere Unwissenheit und bringt uns zu der verkehrten

Ansicht, daß man mit Gewißheit aus der Ursache die Wirkung folgern könne.

So entspricht also den unserem gesammten Denken zu Grunde liegenden Begriffen, der Art, der Substanz und der Causalität durchaus nichts Wirkliches; es sind nur Ausdrücke für die verschiedenen Arten, wie sich nach dem Gebote der Gewohnheit unsere Ideen verbinden. Die Gewohnheit spielt hier also eine große Rolle, Hume betrachtet sie manchmal fast gleichbedeutend mit dem Erkenntnißvermögen.

Den Skepticismus, der in Hume's theoretischen Ansichten herrscht, hat er aber praktisch durchaus nicht durchgeführt; wie ihm überhaupt theoretische Untersuchungen einen sehr untergeordneten Werth haben, die Vernunft ihm als ein schwaches kraftloses Wesen erscheint, weil sie nicht zum Handeln führt, so muß aller Zweifel schleunigst schwinden, sobald das praktische Leben mit seinen Forderungen an den Menschen herantritt. Die Welt unserer Gedanken bleibt uns immer etwas Unbegreifliches; die Gedanken steigen in uns auf, ohne daß wir wüßten, woher sie kommen, ohne daß wir irgend beurtheilen könnten, ob sie nur in uns Wirklichkeit haben, oder ob wir sie in Gott schauen, oder ob ihnen sinnliche Objecte entsprechen. Wir können darüber alle möglichen Zweifel haben. Die Natur aber widersetzt sich dem Zweifel, sie zwingt uns zum Urtheilen, wie zum Athmen, denn das Urtheilen ist nöthig zum Handeln, im Triebe zum Handeln aber besteht eben die Natur des Menschen, und das praktische Leben ist mithin der große Sieger über den Pyrrhonismus.

In seiner praktischen Philosophie führt Hume Alles Handeln auf die Lust und Unlust zurück und leitet die Begriffe Gut und Böse aus einem unmittelbaren Geschmacksurtheile ab, nicht aus dem Erkennen. Die Hauptstütze des Staates aber findet er in der Gewohnheit des sittlichen Handelns.

In Frankreich fand die Locke'sche Philosophie einen nicht unbedeutenden Vertreter an dem Abbé Condillac (geb. 1715 zu Grenoble, gest. 1780). Condillac behauptet wie Locke, daß alle unsere Ideen sich durch die Erfahrung gebildet hätten, aber er verwirft die doppelte Art von Erfahrung, die Locke angenommen hatte, die Sensation und Reflexion, indem er nur dem Grade nach verschiedene, stärkere und schwächere, Empfindungen (Sensationen) gelten lassen wollte, die Beobachtung aller dieser Empfindungen aber als Reflexion bezeichnet. Indem nun Condillac hauptsächlich darauf sein Streben richtet, die allmählige Ausbildung unseres Denkens aus den ersten Anfängen

zu erklären, geht er von einer eigenthümlichen Fiction aus; er denkt sich nämlich eine vollkommen wie der Mensch organisirte Bildsäule, die aber noch kein Leben besitzt. Nun nimmt er an, daß die Sinne nach und nach erwachen, und überlegt, welcher Art die dadurch in der Seele entstehenden Empfindungen sein müssen. Wenn nun in der Seele eine Menge verschiedenartiger Empfindungen gegenwärtig sind, verhält sich die Seele selbst durchaus leidend, der Mensch gleicht völlig dem unvernünftigen Thiere, er kann zwischen seinen Empfindungen gar keinen Unterschied machen. Nehmen wir nun aber an, daß von den vielen Empfindungen eine besonders stark sei, so werden die andern ihr gegenüber nothwendig zurücktreten, die Seele wird von derselben besonders stark erregt, und so verwandelt sich denn der Zustand des unterschiedslosen Empfindens in die Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Empfindung. Die Aufmerksamkeit ist nur ein gesteigertes Bewußtsein, durchaus keine Thätigkeit der Seele; aber dennoch die Quelle sämmtlicher geistigen Thätigkeiten. Denn nehmen wir weiter an, daß nach jener ersten Empfindung, welche sich in Aufmerksamkeit verwandelte, eine zweite, ebenfalls besonders starke in's Bewußtsein trete, so wird sich dasselbe bei ihr wiederholen, auch sie erzeugt Aufmerksamkeit. Dabei verschwindet aber jene erste Empfindung nicht völlig, es bleiben Spuren von ihr in unserer Seele zurück. Unser Empfindungsvermögen wird also sowohl von der Aufmerksamkeit auf die gegenwärtige, wie auf die vergangene Empfindung erfüllt, und die Aufmerksamkeit, sofern sie sich auf etwas Vergangenes bezieht, wird somit zum Vermögen der Erinnerung, die also auch nichts ist, als eine umgewandelte Empfindung. Dadurch aber, daß so durch die Aufmerksamkeit und Erinnerung zwei verschiedene Empfindungen im Bewußtsein erhalten werden, entsteht nothwendig ihre Vergleichung; denn es ist ja ganz dasselbe, auf zwei Ideen aufmerksam sein, und sie vergleichen, und ebenso ist die Vergleichung der Ideen selbst wieder nichts anderes als das Urtheilen über sie. Genaue Vergleichung der verworren aufgefaßten Empfindungen, welche man als Reflexion bezeichnet, und welche die höchste Verstandesthätigkeit ausmacht, ist daher natürlich auch nur ein besonderer Grad der Aufmerksamkeit und eine umgewandelte Empfindung. Wie Hume alle Thätigkeit des Verstandes auf die Gewohnheit, so führt Condillac sie auf die Aufmerksamkeit zurück. Durch Empfindung, Aufmerksamkeit und Urtheil, behauptet er weiter, sammeln wir uns einen großen Vorrath von Kenntnissen, die von den sinnlichen Eindrücken mehr und mehr unab-

hängig werden, und die wir, weil wir sie als unser Eigenthum finden und uns doch nicht mehr erinnern können, sie erworben zu haben, als ein ursprünglich uns beiwohnendes Gut, als angeborene Ideen betrachten. In dieser Möglichkeit, zwischen vorhandenen, uns eigen gewordenen Kenntnissen beliebig den Gegenstand zu wählen, auf welchen die Aufmerksamkeit sich richten soll, besteht die Freiheit des menschlichen Geistes.

Nun ist aber der Seele keine Empfindung gleichgültig; es knüpft sich an sie das Gefühl der Lust und Unlust, und wie im theoretischen Gebiete die Aufmerksamkeit der Grund aller geistigen Thätigkeiten war, so wird es im praktischen Lust und Unlust. Die Lust wird zum Verlangen, zur Hoffnung und Liebe, aus der Unlust dagegen entsteht Abscheu, Furcht und Haß. Auch der Wille überhaupt ist nur eine bestimmte Modification des Verlangens. Das Verlangen ist nun aber das Bestimmende im Menschen; und wenn daher auch der Mensch eine gewisse Freiheit besitzt in dem Vermögen, seine Aufmerksamkeit willkürlich auf verschiedene Objecte zu richten, so ist diese Freiheit doch eine bloß scheinbare, da die Aufmerksamkeit ja vom Verlangen bestimmt wird.

Obwohl nun also Condillac alle geistigen Thätigkeiten aus der nothwendigen Umwandlung der ursprünglichen sinnlichen Empfindungen und des damit verbundenen Gefühls der Lust oder Unlust sich erklärt, so ist er doch von der Verschiedenheit der Seele und des Körperlichen fest überzeugt; ja er huldigt sogar einer occasionalistischen Richtung, indem er annimmt, daß nur gelegenheitlich der sinnlichen Wahrnehmung in uns die entsprechende Empfindung entstehe, und es unentschieden läßt, ob wir die Dinge als solche, oder ob wir sie, nach der Ansicht Malebranche's, in Gott sehen.

Der hervorragendste Anhänger des Condillac ist Charles Bonnet (1720—93), ein auch um die Naturwissenschaften sehr verdienter Gelehrter und höchst achtungswerther Character. Er erkannte es für die Hauptaufgabe der Psychologie, durch Nachweis der Veränderungen in dem Centralorgane des Bewußtseins, dem Gehirne, welche mit bestimmten Empfindungen verbunden seien, über die verschiedenen Arten der Empfindungen und ihre Verbindung Aufschlüsse zu geben.

In einer ganz eigenthümlichen Weise hat Berkeley, ein Irländer (geb. 1684, gest. als Bischof 1753), die Locke'schen Theorieen ausgebildet, und ist dabei zu einer Weltansicht gelangt, welche, von denen der übrigen Anhänger Locke's durchaus verschieden, der des Male-

branche nahe verwandt ist *). Während die Empiristen sich bei dem Bestreben, aus den ursprünglichen Sinnesempfindungen das ganze Geistesleben abzuleiten, mehr und mehr dem Materialismus näherten, betrachtet Berkeley gerade den Kampf gegen jede materialistische Richtung als seine Hauptaufgabe. Zwar theilt er das allgemeine Interesse der Zeit für naturwissenschaftliche Forschungen, und ist mit ihren Resultaten vollständig vertraut; aber er glaubt, daß die Physik, wenn sie ihre Gesetze auf das geistige Leben übertragen wolle, sich auf ein Gebiet begebe, wo ihr kein Urtheil zustehe. Denn die Physik soll es nur mit Erscheinungen, nicht aber mit dem Wesen der Dinge zu thun haben.

Berkeley theilt die Hauptgrundsätze der Philosophie mit Locke; er verwirft, wie dieser, angeborene Ideen, glaubt, daß auf der erfahrungsmäßigen Verbindung derselben unser Wissen beruhe, und zieht, wie er, den praktischen Verstand dem theoretischen vor. Aber indem er an einen Punkt anknüpft, den Locke offen gelassen hatte, nimmt seine Philosophie doch eine polemische Richtung gegen denselben. Locke hatte das sensitive Erkennen, nach welchem wir aus der sinnlichen Wahrnehmung auf das Dasein körperlicher Dinge außer uns schließen, für unzulänglich erklärt; ob solche Dinge wirklich existiren, oder nicht, läßt sich nach seiner Ansicht nicht entscheiden. Berkeley nun verwirft den Schluß von einer Empfindung auf das Dasein eines Körpers, der sie verursache, vollständig. Wir nehmen durchaus nur Empfindungen, keine Gegenstände wahr, und jeder Sinn hat seine eigenthümlichen, für sich bestehenden Vorstellungen, so zeigt uns das Gesicht nur Empfindungen von Farben, von Hell und Dunkel, nicht aber die Größe und Gestalt eines Gegenstandes. Auch diese schließen wir erst, weil nach unserer Erfahrung öfters Tastempfindungen (durch welche wir die Gestalt und Größe auffassen) mit jenen Lichtempfindungen verbunden waren. Aber es ist durchaus ungerechtfertigt, zu behaupten, wir sähen dasselbe, was wir fühlten, und dann die einzelnen verbundenen Empfindungen einem durchaus unbekannten und unkenntlichen Dinge als Eigenschaften beizulegen. Wir nehmen nur Ideen wahr; eine Idee kann aber ebenso wenig außerhalb des Denkens gedacht werden, wie

---

*) Berkeley besuchte Malebranche zum erstenmale im Jahre 1715 und fand ihn krank zu Bette liegen. Das lebhafte Gespräch, welches sich nun zwischen den beiden so ähnlichen Denkern entspann, soll die Ursache von Malebranche's Tod gewesen sein.

eine Empfindung außerhalb des Empfindenden. Auch ist die Materie, welche man annimmt, um die sinnlichen Erscheinungen zu erklären, etwas durchaus Unbegreifliches, der unklarste Gedanke, den es giebt; denn man sagt von ihr nur, sie sei das Substrat der Körperwelt; aber denkt man sich die einzelnen Eigenschaften, deren Träger sie sein soll, hinweg, so bleibt eigentlich gar nichts für sie selbst übrig. Nun soll sie auch noch der letzte Grund aller Erscheinungen sein; das ist ebenso undenkbar, denn Erscheinung ist Bewegung; diese liegt aber nicht in der bloß ausgedehnten Materie; dieser kommt vielmehr die Ruhe zu, und die Bewegung ist ein von etwas anderem verursachtes Leiden. Das Princip der Attraction und Repulsion des Materiellen, welches Newton angenommen hat, hält Berkeley für eine ganz müßige Hypothese; es sei leicht, meint er, nachzuweisen, daß die Schwere der Materie im Verhältniß ihrer Größe wachse, nachdem man aus ihrer Schwere erst die Größe berechnet habe.

Es ist demnach die Annahme einer außer uns existirenden Körperwelt als der Ursache unsrer Vorstellungen durchaus verwerflich. Unsere Vorstellungen sind etwas Geistiges und stammen von einem Geistigen, nämlich von Gott. Gott, in welchem alle Ideen urbildlich vereinigt sind, schafft dieselben in unserer Vorstellung; existiren können mithin unsere Ideen außer uns, aber auch nur in einem denkenden Wesen, in Gott. Die Natur ist also nichts anderes, als der Zusammenhang unserer Ideen, die Naturgesetze sind nur die regelmäßige, aus der Erfahrung erkannte Aufeinanderfolge, in der Gott in uns die Ideen erschafft.

Empirismus ist auch Berkeley's Lehre vom Erkennen, denn sie stützt sich auf Erfahrung; nur verwandelt sie alle äußere Erfahrung in eine innere.

8. Leibniz.

Ein ganz originelles, von allen vorhergehenden wesentlich abweichendes System hat Leibniz aufgestellt, der erste Philosoph, welcher dem deutschen Geiste den Ruhm sicherte, daß er vor Allen geschickt sei, in die Geheimnisse des Denkens einzudringen. Mit ihm beginnt die Reihe der deutschen Philosophen, an deren Namen fortan alle wesentlichen Fortschritte im Denken geknüpft sind.

Gottfried Wilhelm (von) Leibniz wurde im Jahre 1646 zu Leipzig geboren. Schon im Jahre 1661 bezog er die Universität

seiner Vaterstadt, erlangte dort 1663 die philosophische und später in Altorf die juristische Doctorwürde. Eine Professur auf dieser letzteren Universität schlug er aus und führte von da an ein äußerst bewegtes Leben, indem er mit allen möglichen Geschäften betraut, und stets für die Verwirklichung seiner oft großartigen Pläne arbeitend, abwechselnd an den bedeutendsten europäischen Höfen sich aufhielt; am längsten verweilte er als Bibliothekar in Hannover. Im Jahre 1700 wurde auf seinen Vorschlag die Berliner Akademie gegründet und Leibniz zum ersten Präsidenten derselben erwählt; auch die Petersburger Akademie wurde nach seinen Angaben eingerichtet, und er gab sich große Mühe, in Wien und Dresden ähnliche Institute in's Leben zu rufen. Er starb 1716.

Leibniz war einer der umfassendsten Geister, die je gelebt haben; nur mit Aristoteles ist er in dieser Beziehung zu vergleichen. In allen Wissenschaften hat er die Kraft seines Geistes versucht, in allen Ausgezeichnetes geleistet; er war anerkannt als ein genialer Jurist, Diplomat und Geschichtsforscher, seine Stimme galt soviel in der Theologie, daß er mit dem kühnen, freilich unausführbaren Plane umgehen konnte, die verschiedenen christlichen Confessionen zu versöhnen, in der Mathematik hat er sich durch Erfindung der Differentialrechnung einen unsterblichen Namen erworben; was er als Philosoph geleistet, werden wir nachher zu betrachten haben. Der ungeheure Umfang seiner wissenschaftlichen Thätigkeit war die Ursache, daß Leibniz zu einer zusammenhängenden Darstellung seiner Philosophie nicht die nöthige Muße finden konnte, wir müssen daher die Kenntniß derselben aus einzelnen, unzusammenhängenden Aufsätzen und Briefen schöpfen. Diese sind zum kleineren Theile in lateinischer, zum größeren in französischer Sprache abgefaßt. Der deutschen Sprache bediente sich Leibniz nur selten, obwohl er sie gerade für sehr geeignet zu philosophischen Untersuchungen erkannte; denn die ganze gebildete Welt sprach damals französisch oder lateinisch, und nur in diesen Sprachen konnte ein Werk Verbreitung finden.

Wir haben früher bei der Betrachtung des Spinozistischen Systems darauf hingewiesen, wie es in demselben völlig unerklärbar sei, wie die eine Substanz dazu komme, sich in unendlich vielfachen Modificationen uns darzustellen, woher bei der Einheit des Seienden die Einzeldinge stammen. Diesen Widerspruch löst Leibniz, indem er erklärt, nicht eine einfache Substanz, sondern viele einfache Substanzen sind das Wirkliche; diese vielfachen Substanzen nennt er Monaden. Die Monadenlehre erscheint der Atomistik verwandt, und in der That verdankt

sie derselben auch ihren Ursprung. Leibniz selbst erzählt, daß er in dem Studium der scholastischen Philosophie bereits sehr vorgerückt gewesen sei, als ihn die Mathematiker und modernen philosophischen Schriftsteller davon abgezogen hätten. „Ihre schöne Art, die Natur mechanisch zu erklären, entzückte mich, und ich behandelte mit Recht die Methode derer geringschätzig, welche überall auf Formen und Vermögen sich berufen, die aller Wahrnehmung unzugänglich sind. Aber als ich versuchte, die Principien der Mechanik fester zu begründen, um von den aus der Erfahrung erkannten Naturgesetzen Rechenschaft geben zu können, fand ich, daß die bloße Annahme einer ausgedehnten Masse nicht hinreiche, sondern daß man noch den Begriff der Kraft hinzunehmen müsse, der denn nun freilich in's Gebiet der Metaphysik gehört.“

Die Monaden sind untheilbare Einheiten; man muß solche annehmen, da alle Erscheinungen, welche wir durch die Erfahrung kennen lernen, zusammengesetzt erscheinen, das Zusammengesetzte ohne das Einfache aber gar nicht gedacht werden kann. Wirkliche Einfachheit schließt aber die Theilbarkeit aus, und mithin auch die Ausdehnung, denn Alles, was ausgedehnt ist, ist auch theilbar, und die einfachen, dabei aber doch ausgedehnten Atome sind etwas Undenkbares. Die Monaden gleichen den mathematischen Punkten, die auch keinen Raum einnehmen und doch unzählige Verhältnisse bestimmen können. Sie sind ferner durch keine äußere Gewalt zu verändern oder zu zerstören, nur durch einen Schöpfungsact konnten sie in's Dasein gerufen werden, nur durch einen Act der Vernichtung können sie vergehen. Weiter unterscheiden sich die Monaden von den Atomen dadurch, daß sie verschiedene Qualitäten haben, keine der unzähligen Monaden ist der andern gleich, denn zwei gleiche Dinge kann es — nach dem von Leibniz aufgestellten Grundsatze „von dem Nichtzuunterscheidenden“ — überhaupt nicht geben, da man sie nicht unterscheiden könnte.

Die Qualitäten der Monaden können nicht unveränderlich sein, denn da, wie die Erfahrung lehrt, alle Dinge fortwährend sich ändern, die Dinge aber aus Monaden bestehen, so müssen auch diese der Veränderung unterworfen sein, und zwar muß der Grund der Veränderung, da von Außen nichts auf die Monade einwirken kann, in dieser selbst liegen. Das einzige Beispiel eines mannigfaltig wechselnden Zustandes einer an sich unveränderlichen Einheit, einer einfachen Substanz mit wechselnden Accidenzen, bieten uns die Vorstellungen der Seele; daher nennt auch Leibniz die durch die eigene Kraft im Innern der Monaden hervorgebrachten Veränderungen Vorstellungen,

doch ist darunter natürlich zunächst nicht das bewußte Vorstellen zu verstehen; die niemals ruhende Kraft aber, welche den fortwährenden Uebergang von einer Vorstellung in die andere bewirkt, kann man Trieb (oder Streben) nennen. Wenn man das bewußtlose Vorstellen als eine Seelenthätigkeit betrachtet, können alle Monaden auch Seelen heißen, doch ist es besser, diesen Namen auf diejenigen Monaden zu beschränken, welche mit dem Vorstellen auch Gedächtniß und Bewußtsein verbinden; auch mit dem Namen der Entelechieen bezeichnet sie Leibniz, „da sie eine gewisse Vollkommenheit in sich haben", doch sind sie von den Aristotelischen Entelechieen wesentlich verschieden.

Da die Monaden, wie bereits erwähnt, keinerlei Veränderung von Außen erleiden können, so ist auch eine directe Einwirkung der einen auf die andere undenkbar; „die Monaden haben keine Fenster", durch die Etwas in sie hineinkommen oder hineinscheinen könnte; der Zusammenhang derselben ist vielmehr ein ideeller, durch Gott vermittelter. Indem nämlich Gott jede einzelne Monas denkt, denkt er sie in Beziehung zu allen anderen, sie steht demnach zu jeder andern Monas in einem bestimmten Verhältnisse, hat eine gewisse Beziehung auf sie, und diese Beziehungen sind eben ihre Vorstellungen. Jede Monade ist mithin gleichsam ein Spiegel des Universums, eine Welt im Kleinen, und eine vollkommene Intelligenz könnte aus einer Monade alle übrigen erkennen. So ist für jede einzelne Monade die Welt etwas anderes; sie erscheint so oft vervielfältigt, als sie in anderen Monaden sich spiegelt, und dadurch wird auf die einfachste Weise die größte Verschiedenheit und mithin die größte Vollkommenheit des Weltalls erreicht.

Die Monaden haben verschiedene Stufen der Vollkommenheit; auf der untersten sind sie nackte oder schlafende Monaden, und haben nur ganz bewußtlose Vorstellungen (unorganische und vegetabilische Körper); dann kommen die träumenden oder Thier-Monaden, die mit dem Vorstellen Empfindung und Gedächtniß verbinden, und endlich die zum Bewußtsein und zur Vernunft erwachten Monaden oder Seelen; nur in dem Grade der Deutlichkeit ihres Vorstellens liegt der Unterschied der einzelnen Monaden.

Jeder Körper ist ein Aggregat von Monaden, die jedoch natürlich alle für sich bestehen, findet sich darin eine Centralmonas, um welche die anderen Monaden sich gruppiren, so heißt der Körper ein organischer. Im Organismus sind alle Monaden genau auf einander bezogen, er ist eine künstliche Maschine oder ein Automat, dessen kleinste

Theile aber nicht leblos, sondern auch wieder Maschinen sind. Die Centralmonas aber, welche zunächst nach den Zuständen der ihren Körper bildenden Monaden sich ihre Außenwelt vorstellt, heißt die Seele dieses Körpers.

So ist also Alles in der Welt von einem mehr oder weniger bewußten Leben erfüllt: „jeder Theil der Materie kann als ein Garten voll Pflanzen oder ein Teich voll Fischen betrachtet werden; aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen Feuchtigkeit in ihm ist wieder ein solcher Garten oder Teich. Und obwohl die Erde und Luft zwischen den einzelnen Pflanzen und das Wasser zwischen den Fischen im Teiche nicht selbst Pflanzen und Fische sind, so enthalten sie doch wieder solche Wesen, nur oft von einer nicht wahrnehmbaren Kleinheit. So giebt es kein Oedes, Wüstes oder Todtes in der Welt, kein Chaos, und höchstens nur eine scheinbare Verwirrung, etwa wie man auf einige Entfernung in einem Teiche ein wirres Durcheinander der sich bewegenden Fische wahrnimmt, ohne doch die Fische selbst zu sehen."

Schwierig wird es nun aber, innerhalb der Leibniz'schen Theorieen einzusehen, was denn eigentlich die zusammenhängende Ausdehnung, das Materielle sei. Denn daß sich aus den völlig raumlosen, aller Größe ermangelnden Monaden so wenig ein Ausgedehntes zusammensetzen läßt, wie aus Punkten einer Linie, versteht sich von selbst. Die Ausdehnung ist aber auch nichts Wirkliches, sondern nur ein Phänomen, eine unklare Vorstellung in unserem Denken, die freilich mit Nothwendigkeit entsteht, wie der Regenbogen oder ein Spiegelbild; das räumlich Ausgedehnte ist nur ein verwirrtes Auffassen der gegenseitigen Beziehung der Dinge zu einander *). Der Raum ist daher natürlich auch nichts Reales, er bezeichnet nur eben abstract die Beziehung der Dinge zu einander, er ist die Ordnung der gleichzeitig existirenden Dinge oder vielmehr Phänomene, wie die Zeit die Ordnung der Aufeinanderfolge derselben ist; ein leerer Raum existirt nicht, Alles ist voll in der Natur, Alles zusammenhängend; „die Natur wirkt nicht sprungweise." Da sich, wie schon oben erwähnt, die inneren Zustände, und mithin auch die äußeren Verhältnisse der Monaden fortwährend ändern, so befindet sich das All in ewigem

*) Leibniz unterscheidet eigentlich zwei Materien oder zwei verschiedene Begriffe derselben; die erste Materie ist das in den Monaden liegende, aus ihrer Beschränktheit mit Nothwendigkeit folgende Princip des Widerstandes; die zweite Materie ist das Phänomen der räumlichen Ausdehnung.

Wechsel der Beziehungen, d. h. in ewiger Bewegung; jede Bewegung pflanzt sich durch das ganze All fort, und die kleinsten Theilchen der Materie ändern fortwährend ihre Lage; die Materie erscheint daher nicht nur als in's Unendliche theilbar, sondern auch wirklich in's Unendliche getheilt.

Wie kommt es nun aber, daß bei dem ewigen Wechsel der Monaden dennoch feste, bleibende Körper existiren? Leibniz kann diese Frage nicht anders beantworten, als durch Zuhülfenehmen eines übernatürlichen, substantiellen Bandes, welches zwar den Zuständen der Monaden entspricht (so daß man aus jeder Monas doch immer lesen könnte, in was für einem Körper sie sich befindet), und daher an diesen selbst gar nichts ändert, was aber doch von ihnen unabhängig gedacht werden kann als ein Bleibendes, während die Monaden wechseln. Es liegt darin ein großer Widerspruch: die Monaden sollen das Bleibende, die Substanzen sein; hier aber ist dieses substantielle Band das Bleibende und die Monaden wechseln, sind also nur Accidenzen der Substanz.

Leicht begreilich ist nach den entwickelten Grundlagen der Leibnizschen Philosophie das Verhältniß zwischen Leib und Seele; natürlich kann eine directe Einwikung der Seele auf den Leib nicht gedacht werden, da ja keine Einwirkung einer Monade auf die andere möglich ist. Das Zusammenstimmen beider hat seinen Grund in der von Anfang her festgesetzten oder prästabilirten Harmonie, welche darin besteht, daß nach dem Willen Gottes die Vorstellungen aller Monaden sich genau entsprechen, also auch in ganz genau zusammenfallender Weise sich gegenseitig ändern; so ist eine Vorstellung unseres Geistes immer mit den entsprechenden wechselnden Zuständen der den Körper bildenden Monaden verbunden; die Seele handelt, als ob sie keinen Körper, der Körper, als ob er keine Seele hätte, und doch stimmen beide durch die prästabilirte Harmonie zusammen. Leibniz geht, um dieses Verhältniß anschaulich zu machen, auf das Cartesianische Beispiel zweier gleichgehender Uhren zurück. Der Grund ihrer Uebereinstimmung kann darin liegen, daß der Zeiger der einen Uhr den der andern mit fortnimmt, oder darin, daß Jemand fortwährend die eine Uhr nach der andern richtet, oder endlich darin, daß beide Uhren vermöge einer vortrefflichen Mechanik, die ihnen zu Grunde liegt, vollkommen gleich gehen. Dem ersten Falle entspricht die gewöhnliche Auffassung des Verhältnisses, dem zweiten die Hypothese der Occasionalisten, dem dritten die prästabilirte Harmonie.

Aus diesem Verhältnisse von Seele und Leib ergiebt sich nun auch mit Nothwendigkeit, daß nicht, wie Locke gemeint hatte, die Ideen von außen durch die Erfahrung in den Geist hineinkommen; daß sie ihm vielmehr angeboren, d. h. wenigstens der Anlage nach in ihm vorhanden sind, und mit Nothwendigkeit sich von innen heraus entwickeln und entfalten; der Geist gleicht nicht einem unbeschriebenen Papier, sondern einem Marmor, dessen Adern bereits die Gestalt der künftigen Bildsäule bestimmen. Die Bürgschaft für die Wahrheit einer Vorstellung beruht daher nur in ihrer Klarheit und Deutlichkeit. Die ersten, im Geiste liegenden Principien des Erkennens sind aber die Sätze vom Widerspruch (ein Ding kann nicht zugleich etwas sein und auch nicht sein, vgl. S. 93) und vom zureichenden Grunde.

Der Satz vom zureichenden Grunde lautet: Es kann Nichts existiren ohne einen hinreichenden Grund seiner Existenz; dieser Satz dient zum Beweise des Daseins Gottes. Gott ist eigentlich im Leibniz'schen Systeme nicht besonders nöthig; denn nehmen wir an, die Monaden stehen einmal in dem gegenseitigen Verhältnisse der präſtabilirten Harmonie, so würde sich die Welt von selbst entwickeln, und Gott hat nichts weiter zu thun, gerade wie auch der „Geist" des Anaxagoras, nachdem er einmal die Bewegung angefangen hatte, zu ewiger Unthätigkeit verurtheilt ist. Doch aber ist nach Leibniz ein Gott nothwendig. Denn man könnte mit vollkommenem Rechte fragen, warum ist nicht lieber Nichts als Etwas, wenn man nicht in Gott, dem Schöpfer der Welt, einen zureichenden Grund für die Existenz derselben und zugleich für die bestimmte Art und Weise ihrer Existenz hätte. Gott, der Grund alles Daseins, der aus innerer Nothwendigkeit existirt, muß natürlich alle Realität, alle Vollkommenheiten in sich vereinigen, er ist ein schrankenloses Wesen, ohne jede Negation, die absolute Intelligenz; deßhalb kann auch nur ein Gott sein; „dieser Eine genügt."

Das Denken Gottes ist der Grund für jedes Dasein; er schafft durch sein Denken die Welt. Nun sind aber im Denken Gottes unzählig viele Welten möglich; er wählt von diesen nach dem Satze vom zureichenden Grunde natürlich die, welche die meisten Ansprüche auf die Existenz hat, die vollkommenste. Unsere Welt ist mithin die beste, welche existiren kann. Das Uebel aber, was sich in der Welt findet, ist nothwendig; denn das physische und moralische Uebel ist die nothwendige Folge des metaphysischen Uebels, das heißt der natürlichen Beschränktheit aller irdischen Dinge, ohne welche eine Mannigfaltigkeit und Harmonie nicht denkbar wäre.

Das sind die Grundzüge des von Leibniz mehr angedeuteten, als ausgeführten Systems. Wir wollen nun noch zum Schlusse, um eine Probe der Darstellungsweise unseres ersten deutschen Philosophen zu geben, einen Auszug aus einem an Foucher gerichteten Briefe vom Jahre 1693 hier folgen lassen.

„Was nun das Axiom betrifft: „Die Natur wirkt niemals sprungweise“, so gestehe ich, daß es mir schwer geworden sein würde, mir ein Urtheil über Ihre Meinung in Betreff dieses Punktes zu bilden, wenn mir nicht die beiden Abhandlungen: „über die abstracte Bewegung“ und „über die concrete Bewegung“, welche Sie an die zwei berühmtesten europäischen Akademieen geschickt hatten, in die Hände gefallen wären. Ich brauche Ihnen hier nicht zu sagen, wie sehr ich diese Abhandlungen schätze und wie sehr mich die auf engem Raume zusammengedrängten reichhaltigen Gedanken über die merkwürdigsten Vorgänge in der Natur erfreut haben. Indessen gestehe ich, daß es mir unbegreiflich ist, wie Sie Theilbares und Untheilbares zusammen bestehen lassen können; denn dadurch wird die Schwierigkeit verdoppelt, die Frage aber nicht gelöst. In der That muß man, wenn die Zeittheilchen und die Raumtheilchen, welche ein bewegter Körper durchläuft, sich gegenseitig entsprechen sollen, auf beiden Seiten entweder Theilbarkeit oder Untheilbarkeit annehmen. Denn wenn z. B. ein für untheilbar erklärter Moment einem theilbaren Raume entspricht, so wird, wenn die erste Hälfte des Raumes durchlaufen ist, der Moment erst zur Hälfte vergangen sein, und dann muß man also auch den Moment für theilbar halten, da die eine Hälfte vor der andern vergeht. Dasselbe wird sich von einem untheilbaren Raume in Bezug auf einen ihm entsprechenden theilbaren Zeitabschnitt sagen lassen. Nimmt man aber auf der andern Seite Raum- und Zeitgrößen beide als untheilbar an, so lassen sich die Zweifel der Skeptiker nicht lösen, und es ist nicht zu beweisen, wie Achilles schneller laufen könne, als eine Schildkröte.“

„Zeit und Raum, wird man sagen, sind dem Vermögen nach theilbar, aber sie sind nicht wirklich in die möglichst kleinen Theilchen geschieden; und unter dieser Voraussetzung ist es möglich, daß in derselben Zeit einmal ein großer, das andere Mal ein kleiner Raum durchlaufen werde. Zugegeben; aber, in diesem Falle würde die Natur sprungweise wirken, es würde ein momentanes Ueberspringen von einem Ende eines Raumtheilchens zum andern anzunehmen sein; und diese Annahme, weit entfernt, die Schwierigkeit zu lösen, widerspricht Ihrem eigenen Axiome.“

„Das andere Axiom: „die äußersten Gegensätze fallen zusammen“, hindert uns durchaus nicht, ein unendliches, wirkendes Sein anzunehmen; es kann uns nur zu dem Schlusse führen, daß dieses unendliche Sein dem menschlichen Geiste unfaßbar ist, daß wir von ihm keine positiveu Ideen haben, so wenig wie vom Nichts. Beide Extreme können wir nicht denken, und nicht ohne Grund sagt Plato, daß der Philosoph sich verliert in der Betrachtung des Seins, wie der Sophist in der des Nichts, da der eine geblendet ist von dem zu großen Lichte seines Gegenstandes, der andere erblindet durch die Finsterniß des seinigen. Diesem Gedanken entspricht der Ausspruch, welcher sich in dem Saint-Denis zugeschriebenen Buche findet, daß das höchste Wesen über das Begreifen des Menschen erhaben sei, und das kommt auf das Wort des Apostel Paulus zurück: „Er wohnt in einem Lichte, wohin Niemand kommen kann.“ Nichts desto weniger sind wir stets genöthigt, auf ein unendliches Sein zurückzukommen, nicht nur um die Erklärung für Zeichen und Wunder zu suchen, sondern auch, wie Sie sehr richtig erkennen, um einen Erklärungsgrund zu finden für das Gesetz der Bewegung und die wechselseitigen Einwirkungen des Geistes auf den Körper und des Körpers auf den Geist. Und am Ende, wie wäre es möglich, daß irgend Etwas existirte, wenn das Sein selbst keine Existenz hätte? Könnte man da nicht noch mit größerem Rechte die umgekehrte Behauptung aufstellen, daß das unendliche Sein allein existire, da doch die Einzeldinge keine Dauer haben, immer werden und niemals sind?“

9. Die materialistische Philosophie in Frankreich.

Während Deutschland und England durch die Reformation mit der katholischen Priesterherrschaft vollständig gebrochen, und dadurch nicht bloß das religiöse Gefühl von der ertödtenden Knechtschaft des willkürlichen Dogma's frei gemacht, sondern auch allen Zweigen der Wissenschaft eine von hierarchischem Drucke freie Entwickelung ermöglicht hatten, war in Frankreich das Freiheitsstreben der Reformation gewaltsam unterdrückt worden und der Glaubenszwang in seiner Herrschaft geblieben. Die natürliche Folge davon war eine vollständige, von oben herab alle Schichten der Gesellschaft durchdringende Entsittlichung. Ein der raffinirtesten Ueppigkeit und Genußsucht ergebener Hof, ein despotischer, die Unwissenheit und den Aberglauben befördernder, selbst in Rohheit und Gemeinheit versunkener Clerus, eine gebildete Gesellschaft,

deren Bildung in dem gemeinsamen Bewußtsein bestand, sich über die Gebote der Sitte und Pflicht hinweggesetzt zu haben, und in der Kunst, durch Niederträchtigkeit und Servilismus zu herrschen und zu genießen — daß ein solcher Zustand des Staates nur mit dem Ruin desselben, mit völligem Umsturze aller Verhältnisse enden konnte, war natürlich. Dieser gänzliche Umsturz erfolgte durch die französische Revolution am Ende des vorigen Jahrhunderts; ihr ging aber als Vorbote eine geistige Revolution voraus, ein Versuch, alle herrschenden Vorurtheile und Mißbräuche umzustoßen. Dieser Aufklärungsperiode gehört eine Reihe von philosophischen Schriftstellern an, welche theils eine deistische, theils eine materialistische Richtung vertreten, die aber einig sind in ihrer principiellen Opposition gegen den Kirchenglauben und die absolutistischen Staatstheorieen. Diese Opposition hatte ursprünglich durchaus keine unsittliche Grundlage, es sprach sich in ihr nicht das Ringen der sinnlichen Natur des Menschen gegen die geistige aus, sondern der gesunde Haß gegen Heuchelei und Niederträchtigkeit; sie wollte eine sittliche Besserung der Menschheit erzielen, und da die Mittel, welche hierzu in dem religiösen und sittlichen Bewußtsein des Menschen liegen, durch die Pfaffenherrschaft in Mißcredit gekommen waren, so erschien ein Zurückgehen auf die einfache, sinnliche Natur des Menschen, ein wahres, offenes Aussprechen dessen, was man künstlich zu verhüllen und zu übertünchen suchte, der einzig mögliche Weg, der herrschenden Verderbniß zu entgehen.

Die Vertreter dieser Richtung sind mehr geistreiche, witzige Schriftsteller, als Philosophen; sie haben daher großentheils mehr für die Culturgeschichte, als für die Geschichte der Philosophie hervorragende Bedeutung. So vor Allen Voltaire (1694—1778), der unwiderstehliche und unermüdliche Bekämpfer des Kirchenglaubens, der durch sein unübertroffenes Darstellungstalent seinen Ideen, die jedoch vom Atheismus weit entfernt sind, die größte Verbreitung verschaffte, und auf die Bildung der Zeit einen unberechenbaren Einfluß übte, ferner Montesquieu (1689 — 1755), der namentlich in seinem Hauptwerke „Vom Geiste der Gesetze“ die despotische, die Würde der Menschennatur verkennende, absolute Monarchie zu vernichten und einen auf natürlichen und humanen Grundsätzen auferbauten Staat an ihre Stelle zu setzen suchte, ausgehend von dem vernünftigen Grundsatze: „die naturgemäßeste Regierung ist diejenige, deren eigenthümlicher Character am meisten übereinstimmt mit dem Character des Volkes, für welches sie bestimmt ist.“ Während Montesquieu also sich an das Vorhandene, an die

Nationaleigenthümlichkeiten, anlehnend eine Verbesserung der staatlichen Zustände, eine Abwendung des drohenden Ruins bezweckte, glaubte der phantastische J. J. Rousseau nur in einem gänzlichen Aufgeben der gegenwärtigen Culturstufe, in einer durch veränderte Erziehung zu bewirkenden Rückkehr zu dem ersten, einfachen Naturzustande das Heilmittel für die Schäden der Gesellschaft zu finden.

Wie bei diesen Männern die Natur der Bildung entgegengesetzt wird, so giebt sich bei den eigentlich philosophischen Schriftstellern dieser Periode das Streben zu erkennen, die wahre Wissenschaft von der Natur einer eingebildeten Wissenschaft vom Geiste entgegenzusetzen, alles Wissen vom Geiste auf ein Wissen von der Natur zurückzuführen.

Als Begründer dieser Richtung kann Helvetius (geb. zu Paris 1715, gest. 1771) angesehen werden, ein höchst liebenswürdiger, achtungswerther Mann, der namentlich durch seine Schrift, „Ueber den Geist", sich einen weit verbreiteten Ruhm erwarb, aber auch vielfache Verfolgungen zuzog. Helvetius schließt sich in seinen Ansichten auf's Engste an die Empiristen, namentlich an Locke und Condillac an. Wie dieser behauptet er, daß nur aus der sinnlichen Empfindung und dem Gedächtnisse die Kenntnisse des Menschen geschöpft werden könnten, daß aber die sinnliche Empfindung das erste sei, und erst durch die Aufmerksamkeit das Hervortreten und Festhalten der verschiedenen Vorstellungen möglich werde. Die Fähigkeit, zu empfinden, nennt er Seele, die Summe der Kenntnisse aber, welche mittels der Seele erlangt werden, Geist, der Geist ist ihm mithin die Wirkung der Seele. Ob unseren Vorstellungen etwas Reelles, eine Außenwelt entspreche, oder nicht, das will Helvetius unentschieden lassen; das Dasein von Körpern ist zwar höchst wahrscheinlich, aber eben auch nur wahrscheinlich. Ebenso ist die Annahme einer substantiellen Materie eine bloße Hypothese, die ganz unerweislich bleiben muß (hierin steht Helvetius also noch nicht auf materialistischem Standpunkte). Die Freiheit des menschlichen Willens ist etwas Undenkbares, und auch der Begriff Gottes, wenn er mehr bezeichnen soll, als eine allwaltende Naturkraft, geht über unser Fassungsvermögen und leidet an Widersprüchen.

Auch darin stimmt Helvetius mit Condillac überein, daß er den Empfindungen der Lust und Unlust größere Gewalt einräumt, als den Vorstellungen, und in der weiteren Ausführung dieser Ansicht liegt seine größte Bedeutung. In dem sinnlichen Interesse, dem Fliehen der Unlust und dem Begehren der Lust liegen nach Helvetius

alle Gründe unseres Handelns und unseres Denkens; wie in der Körperwelt die Bewegung das Gesetz ist, dem Alles sich unterwirft, so in der moralischen Welt die Lust. Nach dem Maßstabe der Lust oder des Vortheils ist also auch die Wahrheit und Gültigkeit der menschlichen Urtheile und Ansichten zu bestimmen; die Wahrheit wechselt mit den Interessen; selbst mathematische Grundsätze sind bloß deßhalb wahr, weil wir kein Interesse haben, ihnen zu widersprechen. Wenn es z. B. vortheilhaft wäre, den Theil für größer zu halten, als das Ganze, so stünde dieser Annahme nichts im Wege. Wenn mithin die Selbstliebe sogar der letzte Grund des Erkennens ist, wie vielmehr Princip des Handelns. Nur aus eigenem Interesse handelt der Mensch; es ist ebenso ungereimt anzunehmen, der Mensch könne das Böse um des Bösen willen thun, als zu verlangen, er solle das Gute um des Guten willen vollbringen, vielmehr müssen auf die Selbstliebe alle Gebote der Pflicht zurückgeführt werden, wenn sie nicht wirkungslos sein sollen. Nun ist die Glückseligkeit des Einzelnen, das vernünftige Ziel jedes egoistischen Strebens, von der Glückseligkeit des Ganzen völlig unzertrennbar, daher erscheint die Tugend als das Verlangen nach allgemeiner Glückseligkeit; das rechtschaffene Handeln aber besteht in dem Wirken für den allgemeinen Nutzen. Nur dieser Nutzen bestimmt über den Werth einer Handlung; was für den Staat vortheilhaft, ist niemals ein Verbrechen, wie dies auch schon daraus hervorgeht, daß es kein Verbrechen giebt, welches nicht aus Nützlichkeitsrücksichten in irgend einem Staate gebilligt würde. Der Staat kann daher auch die Befolgung der zu seinem Vortheile nothwendigen Gesetze nur durch Lohn und Strafe, d. h. durch Verheißung von Lust oder Unlust erreichen. Denn allein das Bedürfniß nach neuer Lust ist es, was den Menschen aus seinem natürlichen Zustande der absoluten Ruhe und Trägheit herausreißt, indem es bei ihm den Haß gegen die Langeweile und die Leidenschaften erzeugt. Die Befriedigung derselben (namentlich der Ruhmsucht) muß der Staat als Lohn in Aussicht stellen, sonst kann nichts Großes in ihm geleistet werden.

Indem so Helvetius die Lust als das einzig wahre Motiv alles Handelns hinstellte, hatte er, wie eine geistreiche Dame sagte, nur das Geheimniß aller Welt ausgeplaudert. Daher fanden denn auch seine Ansichten sehr vielfachen Beifall, und obwohl von Seiten der Geistlichkeit, ja selbst der Akademie alles aufgeboten wurde, um seine und ähnliche, meist in London und Amsterdam gedruckte Schriften zu ver-

nichten, gewannen die materialistischen Ansichten doch bald unbeschränkte Herrschaft.

Die Anhänger derselben bezeichnet man gewöhnlich mit dem Namen der Encyklopädisten, weil sie an der von D'Alembert und Diderot von 1713—1784 herausgegebenen Encyklopädie der Philosophie theils Mitarbeiter waren, theils doch ihre Anschauungen darin ausgesprochen fanden. Die Artikel der Encyklopädie sind durchaus von materialistischem Standpunkte aus geschrieben, aber mit kluger Zurückhaltung, und theilweise auch mit der ernsten und sittlichen Gesinnung, welche namentlich dem, in seinen philosophischen Meinungen vielfach schwankenden, Diderot eigen war.

Völlig rückhaltslos predigte dagegen den Materialismus und Atheismus der Arzt De la Mettrie (1709—1751). Seele und Körper ist nach ihm durchaus nicht verschieden; das Denken ist nur eine Thätigkeit des Gehirnes, das seine eigenen Denkfasern hat, wie die Beine Muskeln zum Gehen. Mit dem Körper vergeht also auch die Seele, und die Aufgabe des Menschen ist, unbekümmert um die vorgespiegelte Welt des Jenseits, die irdischen Freuden im vollsten Maße zu genießen. Der Glaube an Gott aber ist ein Unding, die Priester sind die erbittertsten Gegner des menschlichen Glückes und Friedens, und nur von der Ausbreitung des vollständigsten Atheismus und der Wiedereinsetzung der Natur in alle ihre Rechte ist das Heil der Menschheit zu erwarten.

Dieselben Gedanken in mehr wissenschaftlicher Weise durchzuführen, versuchte das 1770 pseudonym erschienene „System der Natur", welches wahrscheinlich den aus Deutschland stammenden Baron von Holbach zum Verfasser hat, oder doch wenigstens aus dem wissenschaftlichen Kreise, welcher sich um diesen zu versammeln pflegte, hervorgegangen ist. Das System der Natur ist auf dem Boden der Naturwissenschaften erwachsen, es sucht die naturwissenschaftlichen Hypothesen theils zu beweisen, theils ihre Consequenzen auf anderen Gebieten zu ziehen. Den Ausgang bildet der Begriff der Bewegung; denn jede unserer Empfindungen ist eine Bewegung in uns, und zwingt uns, eine Bewegung außer uns anzuerkennen, welche als Grund jener innern zu betrachten ist. Die Bewegung läßt sich aber nicht denken, ohne ein ihr zu Grunde liegendes Substrat, eine Substanz oder Materie, der wir alle die Eigenschaften zuerkennen müssen, ohne welche sich nun einmal die Bewegung nicht denken läßt, die Ausdehnung, Dichtigkeit, Undurchdringlichkeit, Schwere &c. Doch will das „System" nicht eine bloß ausgedehnte, in sich nicht verschiedene Materie annehmen; das ist

ein ganz leerer Begriff; vielmehr besteht die Materie aus einzelnen Elementarkörperchen, Atomen oder Molecülen, denen zwar die allgemeinen materiellen Eigenschaften der Ausdehnung und Theilbarkeit zukommen, die aber sonst qualitativ von einander durchaus verschieden sind; zwei gleiche Molecüle sind sogar undenkbar, da sie nicht zu unterscheiden wären. Wenn sich schon in ihrer qualitativen Verschiedenheit diese Molecüle von den Atomen der Alten unterscheiden, so beruht ein weiterer Unterschied derselben darin, daß die Molecüle des „Systems der Natur" kein von Außen hinzukommendes Princip der Bewegung bedürfen; es ist vielmehr der Selbsterhaltungstrieb (welcher in der Sinnenwelt Gesetz der Trägheit, in der moralischen Selbstliebe heißt), der alle Bewegung erzeugt; denn indem jeder Körper sich in seinem Zustande zu erhalten strebt, zieht er an, was ihm dazu förderlich ist (daher die chemischen Wahlverwandtschaften) und stößt ab, was als seiner Natur feindlich erscheint: Anziehung und Abstoßung, Liebe und Haß sind aber die Grundkräfte, die das Getriebe der Welt erhalten; durch sie entstehen die verschiedenen Verbindungen der Molecüle, welche sich uns in der Mannigfaltigkeit der Körperwelt darstellen. Daraus folgt nun, daß die ganze Natur bewegt ist, nirgends ist todter Stoff, überall Leben und wirkende Kraft; die Bewegung aber ist ein beständiger Kreislauf des Werdens und Vergehens, eine ewige Erhaltung des Ganzen beim Untergange alles Einzelnen.

Was nun den Menschen betrifft, so ist es von diesem eine gewöhnliche Thorheit, daß er sich für ein privilegirtes Wesen hält, das, ausgenommen von den über alles waltenden Gesetzen der Nothwendigkeit, in sich ein Princip der Freiheit, den Willen trägt, und im Besitze einer von der Körperwelt ganz verschiedenen Seele sich über die ganze Schöpfung erhaben dünkt. Es ist das eine Thorheit, denn die einfachste Betrachtung lehrt uns, daß alles in der Welt nothwendig ist, weil jedes Ding in jedem Augenblicke so wirkt, wie es seinem Wesen nach muß, daß unser Wille nichts ist, als das uns eigenthümliche Streben der Selbsterhaltung, und daß die Seele nichts ist, als die Thätigkeit des Gehirnes. Die immaterielle Seele ist eine ganz zwecklose Fiction einer Substanz, die kein Mensch bestimmen kann, ein nutzloses Zerreißen des einen Menschen in zwei. Der Grund, wie man auf diese Verdoppelung gekommen, liegt einfach darin, daß manche Bewegungen des Menschen äußerlich und sichtbar sind, andere dagegen innerlich und unsichtbar, wodurch man sich verleiten ließ, zwei gesonderte Principien der Bewegung anzunehmen, und so in die menschliche

Natur einen unnöthigen Zwiespalt brachte. Die Empfindung, aus welcher alle anderen geistigen Erscheinungen sich bilden, ist nichts anderes, als eine besondere physische Kraft, wie etwa der Magnetismus und die Electricität, die bei höher organisirten Wesen an das Gehirn gebunden ist. Körper und Geist unterscheiden heißt daher nichts anderes, als den Körper vom Gehirne unterscheiden. Daraus ergiebt sich von selbst, daß mit dem Tode des Menschen die Seele ebenfalls vernichtet wird; dies leugnen hieße eben so viel, als behaupten, daß eine in tausend Stücke zerbrochene Uhr noch fortfahren könne die Stunden zu schlagen und zu zeigen.

Dieselbe Verdoppelung, die der Mensch mit sich selbst vorgenommen hat, erlaubt er sich auch mit der Natur, indem er die Materie von der ihr inne wohnenden Kraft trennt, und diese bewegende Kraft unter dem Namen der Gottheit außer der Welt setzt und sich ein menschenähnliches Bild von ihr macht. Es ist die Eigenliebe und die Hülflosigkeit des Menschen, die ein solches Hirngespinnst erfindet, um nicht dem Gesetze der allgemeinen Nothwendigkeit unterworfen zu sein, sondern eine Vorsehung, eine regierende Vernunft zu haben, an die man sich mit der Bitte um besondere Berücksichtigung wenden kann. Die richtige Erkenntniß der Natur zerstört diesen Wahn, welchen der Aberglaube auf den Trümmern der Natur auferbaut hat. Gott ist nur die Summe der in der Natur waltenden Kräfte, die größtentheils dem Menschen verborgen sind; versteht man unter einem Atheisten den, welcher diesen Gott der Kraft leugnet, so wird sich freilich nicht leicht ein solcher finden, soll dagegen derjenige Atheist heißen, welcher Gott als ein von der Welt getrenntes, geistiges Wesen leugnet, so giebt es gewiß viele Atheisten, und solcher Atheismus ist nicht nur nicht schädlich, er ist sogar der einzige Weg, auf welchem der „verirrte Sterbliche zum Altar der Natur zurückgeführt werden kann", bei der allein Tugend und Vernunft wohnt. Mit diesem Gedanken schließt das „System": „Du, o Natur, mächtige Herrin über Alles, und ihr, Vernunft, Tugend und Wahrheit, ihre anbetungswerthen Töchter, seid ihr für immer die einzigen Gottheiten die wir verehren."

Die Franzosen haben diesen Wunsch im vollsten Sinne des Wortes erfüllt, als sie wenige Jahre nach dem Erscheinen jenes Buches eine Dirne als Göttin der Vernunft zum Tempel fuhren; eine solche Vernunft, wie die der Materialisten, welche leicht und oberflächlich über die philosophischen Fragen hinweggeht, um eine bequeme Lehre des Genusses zu erfinden, verdient keine andere Verehrung. Die prak-

tische Herrschaft des auf die Spitze getriebenen Materialismus war gebrochen, als Robespierre die Religion als unentbehrlich wieder einsetzte; in der Wissenschaft hat eine so oberflächliche Doctrin einen großen Einfluß nicht erringen können.

10. Christian Wolff und die deutsche Popularphilosophie.

Während in England die empirische Richtung der Philosophie eine ziemlich unbestrittene Herrschaft behauptete, und dieselbe Richtung in Frankreich sich zum Materialismus ausbildete, fand in Deutschland die Leibniz'sche Philosophie einen einflußreichen Vertreter an Christian Wolff, dessen Ideen lange Zeit hindurch in ganz Deutschland einen unbedingten Beifall fanden.

Wolff war geboren 1679 in Breslau, bekleidete eine Professur in Halle, wurde aber wegen seiner Streitigkeiten mit den dortigen pietistischen Theologen unter Androhung der Todesstrafe Landes verwiesen. Er ging als Professor der Theologie nach Marburg, kehrte jedoch, dem höchst ehrenvollen Rufe Friedrichs II. folgend, nach Halle zurück und starb daselbst 1754.

Anfänglich der Cartesianischen und Locke'schen Philosophie geneigt, wurde später Wolff durch Leibniz selbst in einen Anhänger seines Systemes verwandelt. Doch ist er in manchen und gerade wesentlichen Punkten von der Leibnizischen Lehre abgewichen, ohne übrigens selbst etwas eigentlich Neues zu schaffen; vielmehr ging er auf theilweise, längst widerlegte Anschauungen früherer Systeme zurück. Wolff's Hauptverdienst besteht darin, daß er alle in das Gebiet der Philosophie fallenden Wissenschaften zu einem, wenn auch nicht ganz logisch verbundenen, Ganzen zusammengefügt, und sie durch klare und deutliche Darstellung, sowie durch die Anwendung der deutschen Sprache (die hiermit zum ersten Male als gleichberechtigt mit der lateinischen in der Philosophie erscheint) in möglichst weiten Kreisen verbreitet hat. Wie Spinoza auf die Cartesianische, so wandte Wolff auf die Leibniz'sche Philosophie die mathematische Methode an. Wenn er sie nun auch nicht so streng formell durchführte, wie Spinoza, so ist doch seine Darstellungsweise dadurch ungemein einförmig, ermüdend und nicht selten trivial geworden. Auch ist er in seinen mathematischen Deductionen durchaus nicht consequent, da er keineswegs aus einem Satze

Alles ableitet, sondern sich überall auf die Erfahrung beruft *), auch die Gliederung seines Systems hauptsächlich mit Rücksicht auf die Bequemlichkeit des Studirens getroffen hat.

Wolff definirt die Philosophie als die Wissenschaft vom Möglichen, d. h. von dem, was keinen Widerspruch in sich enthält; diese Definition schließt eigentlich jede Begründung der Philosophie auf Erfahrung aus, und dennoch ist gleich die Eintheilung der Philosophie durch den erfahrungsmäßig in dem Menschen sich findenden Unterschied des Erkenntniß- und Willensvermögens bestimmt. Nach diesen beiden Vermögen zerfällt die gesammte Philosophie in theoretische Philosophie, oder Metaphysik und in praktische Philosophie, denen die Logik als Einleitung vorausgeht. Die Metaphysik zerfällt in Ontologie, Kosmologie, Psychologie, natürliche Theologie; die praktische Philosophie dagegen in Ethik, Oekonomik und Politik **). Die Ontologie enthält die Fundamentalsätze der Logik, abgeleitet aus dem Satze des Widerspruches, die Definition des Raumes, als der Ordnung der Dinge, die zugleich sind, der Zeit als der Ordnung auf einander folgender Dinge, der Bewegung als der Veränderung des Ortes u. dgl.; ohne sich eigentlich über das Gebiet der Erfahrung zu erheben, erörtert Wolff diese Grundprobleme in sehr verständlicher, aber jedes tieferen Denkens ermangelnder Weise. Die Welt definirt er in der Kosmologie als eine Reihe neben einander befindlicher eng verbundener Dinge. Er hält dabei die Leibniz'sche Lehre von den Monaden fest, nur will er dieselben nicht alle als der Seele ähnlich und mit Vorstellungskraft begabt wissen. Seine Einheiten stehen zwischen den Monaden des Leibniz und den Atomen der Physiker in der Mitte, denn auf der einen Seite fehlt ihnen die räumliche Ausdehnung, auf der anderen das Vorstellungsvermögen. Alle Monaden sind auf's engste verbunden, daher wirkt jede Veränderung der einen auf alle fort, und Wolff theilt daher mit Leibniz die Ansicht,

---

*) Obwohl sich aber Wolff fortwährend auf die Erfahrung stützt, hat er doch kein rechtes Bewußtsein von der Bedeutung der Induction; ja er glaubt dieselbe, merkwürdig genug, sogar auf den kategorischen Schluß zurückführen zu können.

**) Für richtiger, aber weniger zweckmäßig, hält Wolff die Eintheilung nach den verschiedenen Objecten unseres Erkennens in Psychologie, Physik und Theologie; die erste bezieht sich auf uns selbst, die zweite auf die Außenwelt, die dritte auf Gott. Dann zerfällt die Psychologie wieder in Logik und praktische Philosophie mit ihren Unterabtheilungen u. s. w.

daß jede Monade das Universum abspiegele. Diese Verbindung seelenloser Monaden ist jedoch etwas rein mechanisches, daher kann Wolff nicht anstehen, sie für eine bloße Maschine zu erklären und in derselben dualistischen Weise, wie schon Cartesius gethan hatte, das Gebiet des Geistes ganz von dem des Materiellen abzusondern. Daher muß er denn auch in der Psychologie das harmonische Verhältniß zwischen Körper und Geist aus der prästabilirten Harmonie erklären, obwohl diese Hypothese doch mit der Erfahrung, auf welche sich sonst Wolff immer stützt, nicht besonders stimmt. Die Seele hält er für eine Monade, eine einfache, daher auch unvergängliche Substanz *). Eine niedere Seele, der bloß die Kraft zukommt, die Außenwelt vorzustellen, kommt auch den Thieren zu; eine Seele mit Verstand und Willen, heißt Geist und ist nur dem Menschen und höheren Wesen eigen. Die Freiheit des Menschen besteht darin, willkürlich zwischen zwei Dingen zu wählen; freilich ist da die Wahl abhängig vom Verstande, doch aber kann sie als frei gelten, da ja das Denken durch nichts beschränkt ist. Das Dasein Gottes beweist Wolff in der natürlichen Theologie durch den kosmologischen (physiko-teleologischen) Beweis, indem er von der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf einen weisen Urheber derselben schließt. Die Erschaffung der Welt ist eine Darstellung der göttlichen Vollkommenheit, mithin ist die Welt die vollkommenste und beste, das Böse in ihr ist nothwendige Folge der Endlichkeit und Beschränktheit der einzelnen Dinge; Gott läßt es zu als Mittel zum Guten.

Die Wolff'sche Ethik geht von dem Satze aus, daß als die natürlichen Beweggründe für das menschliche Handeln Lust und Unlust zu betrachten sind, daß daher alle Sittlichkeit auf die Befriedigung der Lust hinauslaufe. Nun unterscheidet Wolff aber zwischen höherer und niederer Lust; die höchste Lust ist aber die, welche darin besteht, daß der Mensch immer vollkommener wird. Daher lautet der Fundamentalsatz der Pflichtenlehre: „Thue immer das, was dich oder deinen Zustand vollkommener macht.“ Daraus, daß der Mensch nur in Gemeinschaft mit andern Vollkommenheit erreichen kann, werden dann die Pflichten gegen die Gesellschaft und den Staat hergeleitet. Der Staat selbst erscheint als ein Vertrag zwischen den Regierenden und Regierten,

*) Die Seelen der Thiere sind zwar auch unvergänglich; da ihnen aber die Kraft der Erinnerung fehlt, haben sie nach dem Tode kein bewußtes Fortleben.

welcher, wie alle Verträge, bindend ist, sofern er nicht der Natur zuwider läuft.

Es wird aus diesen kurzen Andeutungen die Art des Wolff'schen Denkens klar geworden sein. Wolff philosophirt, wie ein gebildeter Mann, der sich eine selbständige, vernünftige Ansicht von der Welt bilden will, und dem es vor Allem darauf ankommt ein übereinstimmendes, abgeschlossenes System zu haben. Er will sich weder mit dem gesunden Menschenverstande, noch mit der Erfahrung überwerfen, übersieht aber dabei vollständig, daß die Fragen nach den Principien des Erkennens nicht so leichthin mit dem bloßen, gesunden Menschenverstande können beantwortet werden, und daß in dem durch die Erfahrung Erkannten oft so starke Widersprüche liegen, daß man es gar nicht wirklich denken kann. Mit einem Worte, die eigentlichen, philosophischen Probleme berührt Wolff wenig, oder geht oberflächlich darüber hinweg. Gerade die daraus hervorgehende Leichtverständlichkeit seiner Philosophie war es aber, die ihr in Deutschland eine ungemeine Verbreitung verschaffte nnd sie schnell zur unbedingten Herrschaft brachte. Die bedeutendsten Schüler Wolff's waren Bilfinger, Thümming, Baumeister und besonders Baumgarten, der die Aesthetik zum ersten Male weitläufiger bearbeitete. Daneben aber wirkte noch eine ganze Reihe von Männern, die eigentlich nicht Philosophen von Fache waren, ähnlich wie Wolff, nämlich für Aufklärung im Sinne des gesunden Menschenverstandes. Ohne sich von der Auctorität der Kirche abhängig machen zu wollen, suchen sie durch eine verständige Weltanschauung die Bedürfnisse des menschlichen Geistes und Herzens in Uebereinstimmung zu bringen, sich eine befriedigende Ansicht vom Leben zu verschaffen. Daher sind für diese Schriftsteller der Aufklärungsperiode vor allem die Fragen wichtig, welche für den Menschen ein persönliches Interesse haben, so die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, nach einer auf Vernunft gegründeten Moral, nach dem Wesen der Glückseligkeit. Es wurde von ihnen Alles unter dem Gesichtspunkte des Zweckes und des Nutzens betrachtet; was zu nichts nützen konnte, hatte an sich gar keinen Werth; daher denn z. B. Reimarus über „die Vortheile der Religion" schrieb, und man sich überhaupt bemühte nachzuweisen, daß die christliche Religion mit einer vernünftigen Glückseligkeitslehre nicht im Widerspruch stehe. Diese Richtung, deren bedeutendste Vertreter Basedow, Engel, Garve, Moses Mendelssohn, Abt, Sulzer, Reimarus sind, entspricht der Aufklärungsperiode in Frankreich; sie sind beide bezeichnet durch das Lossagen von dem

Hergebrachten, die Berufung auf das eigene Urtheil des Einzelnen und das Ringen nach subjectiver Befriedigung und Glückseligkeit. Der große Unterschied des deutschen Rationalismus und französischen Materialismus liegt in der Verschiedenheit des deutschen und französischen Characters und in den durchaus ungleichen religiösen und politischen Verhältnissen der beiden Länder.

II. Rückblick.

Wir können in der ersten Periode der Geschichte der neueren Philosophie zwei wesentlich verschiedene Richtungen unterscheiden; man könnte sie die empirische und speculative oder realistische und idealistische nennen. Die Unterschiede treten schon hervor in den bedeutendsten Propheten des neu erwachten Geisteslebens, in Baco von Verulam und Jordano Bruno. Beide wollen das Denken von den Fesseln der Kirche erlösen; Baco dadurch, daß er auf die Erfahrung hinweist als die sichere Quelle unserer Erkenntniß, Bruno durch eine Umbildung des kirchlichen Gottesbegriffes. Die von Baco angedeutete Richtung fand einen bedeutenden Vertreter in Locke, welcher die innere und äußere Erfahrung als die Quelle aller unserer Ideen betrachtete, und dessen Hauptstreben darauf gerichtet war, die Entstehung und Verbindung dieser Ideen möglichst genau zu erforschen; die wesentlichste Aufgabe der Philosophie ist ihm die Theorie des Erkennens, und diese ist auch das Gebiet auf dem alle seine Nachfolger sich auszeichneten. Zunächst Hume, der die Gesetze der Ideenassociation untersuchte und aus ihnen die Entstehung der Grundlagen unseres Denkens, der allgemeinen Gattungsbegriffe, des Begriffes der Substanz und der Ursache und Wirkung nachwies. Alle diese Begriffe entstehen durch die nach mechanischen Gesetzen erfolgende Association der Ideen nach ihrer Aehnlichkeit, Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge, das Ich des Menschen hat dabei keinen willkürlichen Einfluß; es ist selbst nur Substanz, d. h. eine Summe von Phänomenen. Einer noch genaueren Prüfung unterzog das Seelenleben Condillac, der den ganzen Reichthum von Ideen und Gedanken, die sich im Geiste des Menschen finden, aus der allmähligen Umwandelung des sinnlichen Vorstellens durch die Aufmerksamkeit zu erklären unternahm, und dadurch die von seinen Vorgängern angenommene innere Erfahrung von Zuständen, die mit der sinnlichen Erkenntniß nichts zu thun haben, überflüssig zu machen suchte. Allen diesen sorgfältigen Beobachtern des menschlichen Geistes-

lebens konnte es unmöglich entgehen, daß, wie die Vorstellungen des Menschen durch die sinnliche Empfindung bestimmt sind, so auch sein Wille, den er gewöhnlich als frei zu betrachten pflegt, abhängig ist einestheils von den Vorstellungen selbst, anderntheils von den sinnlichen Gefühlen der Lust und Unlust, es lag daher nahe die Lust und Unlust auch zum Principe des Wollens zu machen, die ganze Lehre vom Thun des Menschen, die Moral, darauf zu gründen. Dies geschah von den französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts, und die nothwendige Consequenz dieser Anschauung, welche durchaus nur die sinnliche Seite der Menschennatur gelten lassen wollte, führte natürlich dazu, daß der Mensch sich nun auch in keiner Weise mehr für etwas anderes, als alles Materielle, halten wollte; aus den genauen empirischen Beobachtungen des Seelenlebens hatte sich auf eine Wesensgleichheit der Seele und der Körper nicht schließen lassen, vielmehr blieb die Frage, ob den Vorstellungen etwas Reelles außerhalb entspreche, unentschieden; das praktische Interesse der Sinnlichkeit beantwortete sie dahin, daß das Denken nichts sei, als Function des Gehirnes, daß Leib und Seele nicht wesentlich verschieden. So endete der Empirismus in Materialismus.

Den Empirismus kann man die naturwissenschaftliche Richtung in der Philosophie nennen. Beide, Philosophie und Naturwissenschaften, hatten sich seit dem Erwachen der Wissenschaften getrennt; die rasch auf einander folgenden großartigen Entdeckungen im Gebiete der Sinnenwelt hatten die Wissenschaft der Erfahrung selbständig genug gemacht, um sich ganz von der Philosophie loszusagen und ihr als Freundin oder Gegnerin gegenüber zu treten. Der empirischen Richtung der Philosophie gegenüber ist dieses Verhältniß nur wirklich ein freundliches, denn es ist eine gemeinsame Grundlage für die Erfahrungswissenschaft von der Seele und die Erfahrungswissenschaft von der Natur in der Methode der Induction; daher auch die bedeutendsten Naturforscher den Ansichten der empirischen Philosophen huldigten, und viele dieser Philosophen sich durch naturwissenschaftliche Leistungen verdient machten. Die gegenseitige Freundschaft führte endlich zu einer vollkommenen Vereinigung der Philosophie und Naturwissenschaften im französischen Materialismus, in welchem die Philosophie ihre Selbständigkeit gänzlich einbüßte.

Die speculative Richtung der Philosophie dieser Periode beginnt mit Cartesius. Ausgehend von einem vollständigen Zweifel läßt sich

dieser Philosoph sogleich in die Arme der Gewißheit zurückführen, dadurch, daß er in seinem Denken — welches der Denkende selbst unmöglich bezweifeln kann — eine Idee vorfindet, aus welcher mit Nothwendigkeit ihre eigene Realität folgen soll, nämlich die des vollkommensten Wesens; stillschweigende Voraussetzung ist dabei, daß das Sein etwas am Dinge selbst, eine Vollkommenheit des Dinges ist. Aus dem Dasein eines vollkommenen, mithin wahrhaften Wesens als Grund der ganzen Welt folgt nun die Wahrheit alles dessen, was man deutlich erkennt. Alles Erkennbare läßt sich aber in zwei große Gruppen bringen, das Denkende und das Ausgedehnte; beide sind durchaus unabhängig von einander, sie sind Substanzen, freilich nur geschaffene, abgeleitete Substanzen, denn der Begriff der Substanz, daß sie das ist, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf, paßt nur auf Gott. Für uns aber ist Denken und Ausdehnung ganz und gar verschieden, sie stehen im schroffsten Gegensatze, können also auch nicht auf einander wirken. Die nothwendige Consequenz dieser völligen Trennung war der Occasionalismus des Geulinx, und die Lehre Malebranches vom Erkennen aller Dinge in Gott. Spinoza suchte das unnatürlich Getrennte zu vereinigen, indem er Denken und Ausdehnung nicht als verschiedene Substanzen, sondern als Attribute einer Substanz auffaßt, deren Dasein er, wie Cartesius, aus ihrem Begriffe folgert. Die eine Substanz aber, der alle unendlichen Attribute zukommen, zeigt sich unserem Vorstellen nur unter den beiden Attributen der Ausdehnung und des Denkens; sie ist Alles, außer ihr Nichts; was ist, ist mit Nothwendigkeit, daher nirgends Freiheit und kein wahrer Unterschied zwischen Gut und Böse. Alle Einzeldinge aber sind nur Accidenzen, nur zufällige Modificationen der einen Substanz; freilich wie diese Vielheit bei der Einheit bestehen und woraus sie hergeleitet werden könne, bleibt unerklärt; es fehlt die Brücke zwischen dem Unendlichen und Endlichen. Leibniz versucht eine Lösung dieser Schwierigkeit, indem er den Begriff der Substanz vervielfältigt; eine unendliche Anzahl für sich bestehender, von einander unabhängiger, körperloser Substanzen mit wechselnden innern Zuständen, die Monaden, annimmt. Aus den Vorstellungen und Trieben derselben kann er nun wohl die geistigen Erscheinungen und das Leben der Natur, nicht aber die räumliche Ausdehnung der Körper ableiten. Er muß diese letztere für ein Phänomen erklären, ohne für den Grund desselben eine genügende Erklärung abgeben zu können. Spinoza hatte den Cartesianischen Dualismus in Pantheismus verwandelt, Leibniz

setzte an die Stelle des Pantheismus den Monismus oder die Monadologie.

Hinwegsehend über die eigentlich schwierigen Probleme bildete Wolff eine, aus den Ansichten früherer Philosophen, namentlich des Cartesius und Leibniz zusammengesetzte, wesentlich auf Befriedigung des gewöhnlichen, an der Erfahrung noch nicht irre gewordenen Verstandes ausgehende Popularphilosophie aus, die sich über ganz Deutschland verbreitete und sich für vollkommen zuverlässig und unfehlbar hielt, bis Kant die den Grundfesten des Gebäudes erschütterte.

B. Kant und seine Nachfolger.

I. Kant.

Immanuel Kant wurde im Jahre 1724 zu Königsberg geboren; er studirte in seiner Vaterstadt Theologie, nebenher aber mit besonderer Vorliebe Philosophie, Mathematik und Physik. Im 23sten Lebensjahre schrieb er sein Erstlingswerk, „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte"; 1755 ließ er sich als Privatdocent an der Königsberger Universität nieder und wurde erst 1770 Professor. Anfänglich noch abhängig von der Wolff'schen Schule, ging er mehr und mehr zu selbständigen Ansichten über; 1781 erschien sein Hauptwerk, die epochemachende „Kritik der reinen Vernunft", der dann die übrigen bedeutenden Schriften nachfolgten. Kant führte ein höchst einfaches, zurückgezogenes Leben; er ist nie weiter als ein paar Meilen über seine Vaterstadt hinausgekommen; sehr ehrenvolle Berufungen an verschiedene deutsche Universitäten hatte er abgelehnt. Einfacher und gerader Sinn und ungetrübte Heiterkeit des Gemüthes zeichneten ihn aus, und bis in sein hohes Alter erfreute er sich ungestörten Wohlseins. Er starb 1804, achtzig Jahre alt.

Den Antrieb, über das dogmatische Philosophiren hinauszugehen, erhielt Kant, wie er selbst sagt, durch die skeptischen Einwürfe Hume's gegen die voraussetzungslose Gültigkeit der unserm Denken zu Grunde liegenden Begriffe, namentlich des Begriffes der Ursache und Wirkung. Die von jenem vorgebrachten Zweifel veranlaßten ihn, ein-

mal das ganze Gebiet unserer Vorstellungen zu durchmustern, um zu sehen, was von denselben als ursprünglich in unserm Denken liegend unmittelbare Gewißheit habe, und was erst als Product der Erfahrung betrachtet werden müsse. Da somit Kant unsere vorhandenen Kenntnisse einer kritischen Prüfung unterwirft und seine Philosophie sich großentheils auf diese Prüfung beschränkt, so nennt er sie Kriticismus, und seine Hauptwerke Kritiken. Als Eintheilungsgrund seiner kritischen Philosophie nimmt er die drei Seelenvermögen, das Erkenntniß-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen, sie zerfällt danach in 1. Kritik der reinen Vernunft, 2. Kritik der praktischen Vernunft, 3. Kritik der Urtheilskraft.

a. Kritik der reinen Vernunft.

Alle unsere Erkenntnisse bestehen aus Stoff und Form; den Stoff oder Inhalt liefert uns die sinnliche Wahrnehmung, die Form aber, durch welche wir die Wahrnehmungen von einander unterscheiden und unter einander verbinden können, wird nicht von Außen gegeben, sondern von unserm Geiste hinzugethan. Unser Erkenntnißvermögen hat demnach zwei gesonderte Theile; es ist Receptivität, sofern es die sinnliche Wahrnehmung aufnimmt, Spontaneität, sofern es das Wahrgenommene denkt. Receptivität und Spontaneität sind die zwei gesonderten, vielleicht aber aus einer Wurzel entspringenden, Stämme unserer Erkenntniß. Da nun die Kritik der reinen Vernunft zu untersuchen hat, was von unseren Kenntnissen unabhängig von der Erfahrung (a priori) reiner Besitz unserer Vernunft sei, so muß zunächst festgestellt werden, was unser Geist bei der Reception und was er bei der denkenden Verarbeitung des Aufgenommenen hinzuthue, danach zerfällt die Kritik der reinen Vernunft in transcendentale Aesthetik und transcendentale Logik *).

Die Sinnlichkeit oder Receptivität, mit der sich die transcendentale Aesthetik beschäftigt, zeigt uns theils Dinge außer uns, theils unsere eigenen Gemüthszustände. Abstrahiren wir nun von allem Inhalte, der daraus hervorgehenden Vorstellungen, denken wir uns alles

*) „Transcendental" nennt Kant das Denken, welches nicht Objecte außer sich, sondern sich selbst zum Gegenstande hat, das Denken über das Denken. „Aesthetik" ist hier natürlich, dem ursprünglichen Wortsinne nach, als Lehre von dem Wahrnehmen zu verstehen, nicht in der gewöhnlichen Bedeutung als Lehre vom Schönen.

hinweg, was wir wahrnehmen, so bleibt uns nur die Form des Neben- und Außereinander übrig für die körperliche Welt und die Form des Gleichzeitigen oder Nacheinander für unsere Seelenzustände, d. h. Raum und Zeit. Raum und Zeit sind apriorisch, nicht durch die Erfahrung gegeben, denn zu jeder Erfahrung gehört schon Raum und Zeit, sie sind aber auch nicht allgemeine Begriffe, denn sie entstehen nicht durch Abstraction von dem Einzelnen (wie z. B. der Begriff der Pflanze entsteht durch Abstraction von den Besonderheiten jeder einzelnen Pflanze), sondern Raum und Zeit enthalten ihre einzelnen Theile in sich (die „Pflanze" besteht nicht aus den einzelnen Pflanzenarten, der Begriff der Pflanze enthält nur die einzelnen Pflanzen unter sich, die Zeit aber enthält alle Zeitabschnitte, der Raum alle Räume in sich). Mithin sind Raum und Zeit angeborene Formen unserer Sinnlichkeit; der Raum ist die Form des äußeren, die Zeit die Form des inneren Sinnes (die Körper nehmen wir im Raume, unsere Gefühle in der Zeit wahr). Daß Raum und Zeit nichts durch die Erfahrung Gegebenes sind, geht auch schon daraus hervor, daß z. B. die Mathematik, die sich doch nur mit Raum und Zeit beschäftigt, ihre Sätze nicht als empirische, sondern als unmittelbar gewisse, apriorische Wahrheiten aussprechen kann und muß. Wenn nun also bei jeder Anschauung die Form aus unserm Erkenntnißvermögen, der Inhalt aus der Sinnenwelt stammt, so folgt daraus, daß wir die Dinge durchaus nicht so erkennen, wie sie sind, sondern verändert durch das Medium des Raumes und der Zeit; wir nehmen nicht Dinge wahr, sondern Erscheinungen (Phänomene), die „Dinge an sich", (Noumene), sind unerkennbar.

Nun begnügen wir uns aber nicht mit den bloßen Wahrnehmungen, sondern wir verknüpfen sie in bestimmter Weise, denken uns z. B. ein Ding im andern enthalten, oder eins als die Ursache des andern. Diese Verknüpfung ist nicht sinnlich wahrgenommen, sondern ist eine Thätigkeit des Geistes. Hume hatte dies richtig erkannt, als er sagte, daß wir eigentlich nicht Ursache und Wirkung wahrnehmen, sondern nur auf einander folgende Dinge. Aber er hatte daraus den falschen Schluß gezogen, daß das Verhältniß von Ursache und Wirkung nichs Gewisses, keine unbestreitbare Wahrheit sei, weil wir es eben nur zu den Dingen hinzuthun. Gerade umgekehrt; gewiß ist nur das, was wir nicht aus der Erfahrung, sondern vermöge der Einrichtung unseres Geistes erkennen. Nicht daraus, z. B. daß wir unendlich oft die Erfahrung gemacht haben, daß schwere Körper fallen, schließen wir mit

Gewißheit, daß ein schwerer Körper, der nicht unterstützt ist, fallen muß, sondern daraus, daß wir vermöge der Organisation unseres Verstandes nicht anders denken können, als daß die Schwere nothwendige Ursache des Falles ist. Um nun einen Ueberblick über unsere Kenntnisse zu erhalten, müssen wir untersuchen, in welchen verschiedenen Weisen, oder nach welchen Gesetzen wir in Folge der inneren Nothwendigkeit des Denkens die Wahrnehmungen verknüpfen, oder, da die Verknüpfung der Wahrnehmungen das Urtheil ist, wie viele verschiedene Arten von Urtheilen es giebt. Die Logik lehrt uns nun zwölf verschiedene Urtheilsformen kennen, die wieder in vier Gruppen zerfallen.

Urtheile der

Quantität	Qualität	Relation	Modalität
Allgemeine	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Einzelne	Limitirende	Disjunctive	Apodiktische.

In den durch diese verschiedenen Urtheilsformen *) ausgedrückten Weisen können nun die Wahrnehmungen verbunden werden. Diese Verbindungen lassen sich auch als Verhältnisse der Dinge zu einander betrachten; wenn ich z. B. das hypothetische Urtheil fälle: „Wenn die Sonne aufgeht, wird es helle", so betrachte ich den Sonnenaufgang und das Hellwerden unter dem Verhältnisse der Causalität, spreche ich das problematische Urtheil aus: „der Vogel kann fliegen", so betrachte ich den Vogel und das Fliegen unter dem Begriffe der Möglichkeit. Man kann daher auch die unserem Denken angeborenen Verbindungsweisen der Wahrnehmungen durch die obersten Begriffe der Verhältnisse, unter denen wir die Dinge denken, bezeichnen. Solche Grundbegriffe, welche man nach dem Beispiele des Aristoteles, Kategorieen nennen kann, ergeben sich natürlich aus den Urtheilsformen zwölf.

Allheit	Realität	Subsistenz	Möglichkeit
Vielheit	Negation	Causalität	Wirklichkeit
Einheit	Limitation	Dependenz	Nothwendigkeit.

Aristoteles hatte diese Kategorieen nur empirisch aufgefaßt und daher nicht erschöpft, auch darin geirrt, daß er Raum und Zeit mit darunter rechnete.

*) Diese verschiedenen Urtheile, mit Ausnahme des hypothetischen und disjunctiven hatte schon Aristoteles aufgestellt.

Kant hatte die ganze Aufgabe der Philosophie in die Beantwortung der Frage gesetzt: „Wie sind synthetische Urtheile a priori*) möglich?“ Die Frage wird hier wenigstens theilweise beantwortet. Es sind uns Wahrnehmungen, Anschauungen gegeben, wir verwandeln sie in Erfahrung, indem wir die Anschauungen unter die Kategorieen bringen, d. h. in der nach den Gesetzen unseres Denkens nothwendigen Weise verknüpfen. Wir fällen damit synthetische, d. h. über die Anschauung hinausgehende Urtheile, die unbedingte, aus unserm Denken nothwendig hervorgehende, Gültigkeit haben. (Solche apriorische Urtheile sind z. B.: Alle Veränderung geschieht nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung; bei allem Wechsel der Erscheinung beharrt die Substanz ꝛc.)

Wenn nun aber auch der Verstand, indem er nach den oben erörterten Gesetzen die Anschauungen verknüpft, damit über die bloße Anschauung sich erhebt; so bildet doch die Anschauung immer die nothwendige Grundlage des Urtheilens, denn es muß immer etwas gegeben sein, wenn der Verstand es verknüpfen soll. Durch den Verstand bildet sich die Erfahrung, aber der Verstand ist in seiner Thätigkeit auf die Erfahrung beschränkt. Dies ist das Ergebniß des ersten Theiles der transcendentalen Logik; der Analytik; nun ist aber noch ein weiteres Gebiet der logischen Untersuchungen übrig, welches die Dialektik behandelt. — Wir haben nämlich außer dem Verstande noch ein anderes Erkenntnißvermögen, die Vernunft im engeren Sinne (im weiteren Sinne bezeichnet Vernunft unser gesammtes Erkenntnißvermögen). Wie der Verstand die Anschauungen zu Urtheilen verknüpft — so ist es das Bestreben der Vernunft, die Urtheile des Verstandes unter einander zu verbinden; dies geschieht durch Schlüsse; die Vernunft ist demnach das Vermögen zu schließen. Das Erkennen durch Schlüsse erscheint für uns eine Nothwendigkeit, das bloße Verstandesurtheil kann nicht befriedigen. „Den Satz: Cajus ist sterblich, könnte ich auch bloß durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen.

*) Man unterscheidet zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen. Analytisch ist das Urtheil, wenn das Prädicat schon im Begriffe des Subjects enthalten ist, synthetisch, wenn das Prädicat zum Subjecte als etwas neues hinzukommt. „Alle Körper sind ausgedehnt“, ist ein analytisches Urtheil, denn der Begriff Körper bezeichnet eben das Ausgedehnte; „alle Körper sind schwer“, ist dagegen synthetisch, weil damit von dem Körper etwas ausgesagt wird, was nicht unmittelbar in seinem Begriffe liegt. Es versteht sich von selbst, daß nur aus synthetischen Urtheilen eine Erweiterung unserer Kenntnisse hervorgehen kann.

Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welchen das Prädicat dieses Urtheils gegeben wird (d. i. hier, den Begriff des Menschen), und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen (alle Menschen sind sterblich), subsummirt habe: so bestimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich)." Die Erkenntniß, daß Cajus sterblich ist, hat also erst dann für uns einen Werth, wenn wir sie als Folge der höheren Erkenntniß betrachten, daß alle Menschen sterblich sind. Die Verbindung der Urtheile zu Schlüssen geschieht in dreifacher Weise; nach dem Verhältnisse des Subjects und Prädicates, der Ursache und Wirkung, des Ganzen und der Theile; man unterscheidet danach kategorische, hypothetische und disjunctive Schlüsse. Im kategorischen Schlusse suche ich das Urtheil zu begründen, indem ich zu dem Subject des Urtheils ein höheres Subject suche, in welchem jenes enthalten ist, z. B. Cajus ist sterblich, weil er ein Mensch ist, der Mensch ist sterblich, weil er ein irdisches Wesen ist u. s. w. Im hypothetischen Schlusse bringe ich zur Rechtfertigung meines Urtheils die Ursache herbei, z. B.: wenn es donnert, wird die Luft erschüttert, nun donnert es, also wird die Luft erschüttert und, weiter zurück: wenn es blitzt, donnert es, nun blitzt es, also donnert es; im disjunctiven Urtheile endlich führe ich den Beweis für die Gültigkeit eines Urtheils, indem ich dessen Subject vollständig aus seinen Theilen zusammensetze, z. B.: die Wirbelthiere haben rothes Blut, denn die Säugethiere, Vögel, Amphibien und Fische haben rothes Blut; die Säugethiere haben rothes Blut, denn die Raubthiere, Affen, Nagethiere 2c. haben rothes Blut. Unsere Urtheile haben immer nur bedingte Gültigkeit, und es ist das Streben der Vernunft, zum Bedingten das Unbedingte aufzusuchen; sie sucht zu jedem Subjecte ein höheres, in welchem es enthalten ist, zu jeder Wirkung eine Ursache, zu jedem Ganzen alle seine Theile. Diesem Verfahren liegt offenbar die Ueberzeugung zu Grunde, daß sich endlich ein höchstes Subject müsse finden, eine vollständige Causalreihe nachweisen und eine vollkommene Zusammenfassung alles Einzelnen herstellen lasse; diese Forderungen der Vernunftthätigkeit sind die Ideen; die psychologische Idee, oder die Idee der Seele als einer denkenden Substanz, als des letzten Subjectes alles Denkens, die kosmologische Idee, oder die Idee der Welt als des ursächlichen Zusammenhanges aller Erscheinungen, und die theologische Idee, oder Idee Gottes, als des nothwendigen Wesens, welches alles einzelne Sein, alle Realität in sich enthält.

Daß wir solche Ideen uns bilden ist natürlich; wir müssen es nach der Einrichtung unseres Denkvermögens. Es fragt sich nur, ob diese Ideen außer unserm Denken wirklich existiren, ob wir also auch Gegenstände, die außer unserer sinnlichen Anschauung liegen, zu Objecten unserer Erkenntniß haben können. Bisher hatte man geglaubt, daß dies möglich sei, man hatte das Dasein einer denkenden Seele, einer geordneten und völlig zusammenhängenden Welt und Gottes beweisen wollen; aber alle diese Beweise beruhen auf Irrthümern; die Kategorieen des Verstandes lassen sich auf die Ideen nicht anwenden, eine Erkenntniß außer der Erfahrung ist unmöglich.

Was zuerst die Seele anbetrifft, von der die bisherige Psychologie erwiesen zu haben glaubte, daß sie eine einfache, daher unveränderliche und unzerstörbare Substanz sei; so ist jeder Schluß auf ihre Existenz ein Trugschluß (Paralogismus). Wir nehmen ja nicht die Seele selbst wahr, sondern nur wechselnde Vorstellungen und Gefühle; diesen veränderlichen Zuständen legen wir ein Etwas, eine Substanz unter, welche sich verändert, welche solche Zustände hat, aber ob dieses Etwas, die Seele, nun auch wirklich existirt, oder ob die einzelnen Seelenzustände nicht unabhängig für sich da sind, läßt sich gar nicht beweisen. Sondern wir alle die einzelnen Modificationen der Seele (Vorstellungen, Gefühle) von dem Begriffe der Seele ab, so bleibt eine ganz leere inhaltslose Vorstellung übrig, das bloße allgemeine Bewußtsein, daß wir überhaupt denken. Diese leere Vorstellung ist natürlich einfach, weil man von ihr nichts aussagen kann; aber es wäre doch ungereimt daraus auf die Existenz eines reellen einfachen Wesens, als der für sich bestehenden Subjectes unseres Denkens, schließen zu wollen.

Wollen wir nun weiter ein geordnetes Weltganze, die Idee des Kosmos, als Wahrheit erweisen, so zeigt sich das sonderbare Verhältniß, daß für alle dahin gehörigen Fragen eine doppelte, widersprechende Antwort möglich ist. Das sind die sogenannten Antinomieen der reinen Vernunft. 1. Es läßt sich ebenso gut denken und beweisen *), daß die Welt einen Anfang in der Zeit und eine Grenze im

*) Die Beweise werden natürlich immer indirect geführt, z. B.: „Jede zusammengesetzte Substanz besteht aus Einfachem", denn bestände das Zusammengesetzte nicht aus Einfachem, so bliebe bei der doch immer denkbaren Aufhebung der Zusammensetzung nichts übrig — und, im Gegentheile, „es existirt nichts Einfaches", denn jedes Einfache, welches der Theil einer zusammen-

Raum habe, als das Gegentheil, daß sie zeitlich und räumlich unbegrenzt (ewig und unendlich) sei. 2. Es läßt sich ebensowohl vorstellen, daß ein Körper sich in immer kleinere Theilchen bis ins Unendliche theilen läßt, als daß es eine bestimmte Grenze der Theilung, untheilbare Körper, geben müsse. 3. Es läßt sich mit demselben Rechte der Satz annehmen, daß jedes Ding eine Ursache habe, die selbst wieder von einer andern Ursache abhängt, wie das Gegentheil, daß es endlich einmal eine letzte Ursache geben müsse, die keine weitere, höhere Ursache hat. 4. Ich muß mir, um die Entstehung der Welt erklären zu können, eine nothwendig existirende Ursache, entweder innerhalb oder außerhalb der Welt vorstellen; innerhalb kann ich sie aber wieder nicht denken, weil sonst die Welt sich selbst geschaffen hätte, gewesen wäre, ehe sie entstand; außerhalb der Welt ist diese Ursache aber auch nicht denkbar, da sie, wenn sie gar nicht zur Welt gehörte, auch nicht auf sie wirken könnte. — Diese Widersprüche entstehen, weil ich unerlaubter Weise die Formen des endlichen Denkens auf das Unendliche übertrage, eine logische Erkenntniß in einem Gebiete suche, wo sie nicht möglich ist.

Auch die Existenz der Idee des allerrealsten Wesens, des Ideales *) der reinen Vernunft läßt sich nicht beweisen. Die Beweise für das Dasein Gottes sind alle falsch. Was zunächst den ontologischen Beweis anlangt, der in der Wolff'schen Schule lautete: „Ein allerrealstes Wesen läßt sich denken, ist also möglich; nun ist aber das Sein selbst eine Realität, mithin muß ich dem allerrealsten Wesen, welches ich denke, auch Sein zuschreiben", so beruht dieser Beweis auf der verkehrten Ansicht, daß das „Sein" etwas am Dinge selbst sei, eine Vollkommenheit desselben. „Sein aber ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein

---

gesetzten, mithin im Raume befindlichen Substanz sein soll, muß selbst im Raume sein. Nun giebt es aber keinen einfachen Raumtheil, sondern nur Räume, d. h. alles was im Raume ist, ist ein außereinander Befindliches, mithin Zusammengesetztes.

*) Ideal heißt diese Idee, weil sie personificirt gedacht wird.

Prädicat oben ein, sondern nur das, was das Prädicat beziehungsweise auf's Subject setzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen seinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen und sage: Gott ist, oder, es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädicaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr, als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche." Dieses Beispiel macht das Sein völlig klar; ob ich etwas als seiend setzen muß oder nicht, das kann ich aus dem Begriffe selbst nicht einsehen, das muß durch die Erfahrung bestimmt werden. Hundert wirkliche und hundert mögliche Thaler unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß ich die einen etwa vor mir sehe, die andern nicht; über die Existenz von Dingen, die außer dem Bereiche der Wahrnehmung liegen, läßt sich also natürlich aus ihrem Begriffe nichts folgern, ob ich daher das allerrealste Wesen mir als seiend oder nichtseiend denke, das ändert am Begriffe desselben nicht das Geringste; aber ich habe auch weder für das eine, noch für das andere einen zwingenden Grund. „Es war etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen."

Mit dem ontologischen Beweise steht und fällt der kosmologische. Dieser schließt aus dem Dasein der Welt auf eine nothwendige Ursache derselben, und behauptet dann weiter, daß das absolut Nothwendige (die letzte Ursache) nur das allerrealste Wesen sein könne. Was den ersten Theil des Beweises betrifft, so hat sich schon aus den Antinomieen ergeben, daß er nicht bindend ist; ich kann mir eben so gut eine letzte, schlechthin nothwendige Ursache der Welt denken, wie ich Alles auf derselben für zufällig, oder in ihr selbst begründet halten kann. Was aber den zweiten Theil betrifft, so ist das nur der ontologische Beweis in umgekehrter Form; wenn ich sage, daß das Nothwendige das Allerrealste sein müsse, so setze ich damit voraus, daß das Allerrealste nothwendig sei. Der Satz: „Das, was nothwendig existirt, ist das Allerrealste", läßt sich nach den Regeln der formellen Logik umkehren in: „Einige Allerrealste existiren nothwendig", oder,

da es nur ein Allerrealstes giebt, „das Allerrealste existirt nothwendig.“ So haben wir wieder, und eben so unbewiesen wie vorhin, den ontologischen Beweis.

Der physiko-theologische Beweis endlich geht aus von den vielen Zeichen einer nach Zweck und Absicht getroffenen Anordnung der Welt und weiter davon, daß diese Zweckmäßigkeit nicht in den Dingen selbst liegt, sondern vielmehr in ihrer gesammten Verbindung begründet scheint, und schließt daraus, daß ein denkendes, allmächtiges Wesen die Ursache der Welt sein müsse, und zwar nur eines, weil Alles auf der Welt nach einem gemeinsamen Plane geordnet ist. „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt.“ — „Es würde nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen.“ Trotzdem ist er aber nichts weniger als bindend. Denn abgesehen davon, daß das ganze Verfahren bei diesem Beweise nur ein Analogieschluß ist, der behauptet, weil einige Naturproducte Aehnlichkeit haben mit menschlichen Kunstwerken, deßhalb müßten sie, wie diese, eine frei wirkende Intelligenz zur Ursache haben, und ferner abgesehen davon, daß es von der Zweckmäßigkeit in der Natur doch auch manche Ausnahme zu geben scheint, läßt sich aus der vernünftigen Einrichtung der Natur immer nur auf einen vernünftigen Ordner, einen Weltbaumeister, aber keineswegs auf einen Weltschöpfer schließen. Wollte man auch das Dasein dieses schaffenden Gottes beweisen, so müßte man weiter folgern, daß das vernünftige Wesen, welches die Welt geordnet habe, auch die nothwendige letzte Ursache derselben sein, und als solche wirklich existiren müsse. Damit wäre man denn vom physikologischen zum kosmologischen und mit diesem zum ontologischen Beweise übergesprungen, mit ihnen fällt also auch dieser letzte Beweis.

Somit läßt sich von keiner der Ideen der Vernunft ihre Realität erweisen; die Ideen waren, wie wir gesehen haben, ursprünglich nichts, als ein Ausdruck für die Principien, nach denen die Vernunft nothwendig die Urtheile des Verstandes verknüpft; diese Bedeutung müssen sie auch behalten, wir müssen so, wie es in den Ideen angedeutet ist, unsere Erfahrungserkenntnisse zu verbinden suchen, die psychologischen Vorgänge so betrachten, als ob es eine Seele gebe, die Naturerscheinungen so erklären, als ob die Welt ein geordnetes Ganze wäre. Aber

wir müssen uns hüten, das über die Erfahrung Hinausgehende gerade so wie das in der Erfahrung Gegebene verstandesmäßig zu beurtheilen.

Das Resultat der Dialektik ist demnach negativ: Für Objecte außer unserer Erfahrung sind synthetische Urtheile a priori nicht möglich; unser theoretisches Erkennen beschränkt sich auf die Erfahrung.

b. Kritik der praktischen Vernunft.

In der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant gezeigt, wie alle die Ideen, an welche die höchsten Interessen des Menschen sich knüpfen, nur ordnende Principien unseres Denkens sind, ohne erweisbare Realität. Was aber hier Kant durch seine Kritik des Erkenntnißvermögens dem Menschen genommen hatte, das suchte er ihm wiederzugeben durch seine Kritik der praktischen Vernunft.

Die Vernunft ist praktisch, sofern sie sich nicht auf das Erkennen der Außenwelt bezieht, sondern unseren Willen zu Handlungen bestimmt. „Der Wille ist das Vermögen eines sinnlich-vernünftigen Wesens, absichtlich entweder Gegenstände hervorzubringen, welche den Vorstellungen entsprechen, oder zu ihrer Bewirkung wenigstens sich selbst nach gedachten Regeln zu bestimmen, mag nun die physische Kraft für die Bewerkstelligung hinreichen oder nicht.“ Diese Regeln oder Grundsätze, nach welchen der Mensch sich bestimmt, haben alle einen von der Erfahrung abhängigen Inhalt; denn nur durch die Erfahrung lernt der Mensch kennen, was ihm angenehm oder unangenehm, förderlich oder schädlich ist, nur durch die Erfahrung werden dem Menschen überhaupt Objecte gegeben, auf die sein Handeln sich richten kann. Nun fragt es sich aber: Giebt es nicht etwas im Menschen, was den Willen bestimmt, ganz abgesehen von Lust und Unlust, ganz unabhängig von den einzelnen Objecten des Handelns? Und darauf antwortet die innere Anschauung mit: Ja. Wir finden in uns ein Sittengesetz, das uns gebietet unbedingt ihm zu gehorchen, ganz ohne alle Beziehung auf die Wünsche und Begehrungen des Menschen. Das Sittengesetz gebietet unbedingt, kategorisch, daher nennt es Kant den kategorischen Imperativ, im Unterschiede von dem hypothetischen Imperativ, welcher die Gesetze für einzelne Fälle, also unter Voraussetzung bestimmter Verhältnisse, enthält. Dieser kategorische Imperativ ist das Princip der Freiheit: indem er uns befiehlt, nur der inneren, nicht der äußeren Nothwendigkeit zu folgen,

stellt er uns der Welt ganz unabhängig gegenüber: „Du kannst, denn du sollst.“

Auf dieses Sittengesetz in uns, auf diesen unbedingten, kategorischen Imperativ läßt sich nun auch eine „reine Moralphilosophie gründen, die von aller empirisch-anthropologischen Zuthat gesäubert ist.“ Alle früheren Sittenlehren hatten darin geirrt, daß sie Maximen, d. h. empirische Bestimmungsgründe des Wollens, zur Grundlage des Gesetzes genommen hatten; natürlich war so immer die Sittenlehre zu einer Glückseligkeitslehre geworden, denn alles empirische Wollen oder Begehren richtet sich auf das, was uns zu unserer Glückseligkeit nothwendig scheint. Das innere Sittengesetz aber befiehlt uns, von allen sinnlichen Bestimmungsgründen abzusehen, uns frei und unabhängig aus uns selbst zu bestimmen. Daher lautet der oberste Grundsatz der Moral: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, d. h., daß beim Versuche, die Maxime deines Handelns als allgemein befolgtes Gesetz zu denken, kein Widerspruch herauskomme.“ Dieser oberste Grundsatz ist nichts anderes, als eben der kategorische Imperativ selbst, der uns befiehlt, nach der Vernunft, nicht nach der Lust unser Wollen zu bestimmen.

Der Mensch erkennt das in ihm wohnende Sittengesetz unmittelbar, und es entsteht in ihm unwillkürlich das moralische Gefühl oder das Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetze. Nur wenn dieses Gefühl die Triebfeder zu einer Handlung war, verdient diese den Namen einer wahrhaft sittlichen; eine Handlung, die, wenn sie auch ganz gesetzmäßig wäre, andern Motiven entsprungen ist, ist sittlich werthlos. Achtung ist das einzige Gefühl, welches der Mensch dem Gesetze gegenüber, das seine Selbstliebe einschränkt und seinen Eigendünkel vernichtet, haben kann. Das Handeln aus Achtung gegen das Sittengesetz mit unbedingter Unterwerfung unserer sinnlichen Neigungen heißt Handeln aus Pflicht; die im Kampfe sich bewährende Gesinnung, die uns anhält, unsere Pflicht um ihrer selbst willen zu erfüllen, ist die Tugend. Das Ziel derselben ist die allmählige Umwandelung der Achtung vor dem Sittengesetze in Liebe zu demselben; dieser Zustand der Heiligkeit wird jedoch auf Erden niemals erreicht; der Mensch als sinnlich empfindendes Wesen steht dem Sittengebote stets feindlich gegenüber, er thut seine Pflicht nicht aus Neigung, sondern stets mit Widerstreben. Auf diese schroffe Ansicht bezieht sich Schiller's bekanntes Xenion:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
„Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut.“

Es liegt, wie wir schon früher sahen, im Wesen der Vernunft, von dem Einzelnen, Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen; sie begnügt sich also auch nicht damit, vorzuschreiben, was in einem einzelnen Falle zu thun sei, sie stellt nicht nur das einzelne Begehrenswerthe auf, sondern sie sucht das „höchste Gut“, d. h. die Summe alles dessen, was der Mensch erreichen, wonach er streben soll. Die Tugend ist nun freilich in sofern das höchste Gut, als sie die Grundbedingung jeder Glückseligkeit enthält; aber sie ist doch noch nicht selbst für sich allein das höchste Gut, da der Mensch, als empfindendes Wesen, auch der Glückseligkeit selbst bedarf; hätte er demnach auch die Tugend vollkommen erreicht, bliebe ihm noch das Streben nach Glückseligkeit übrig. Da nun aber doch der Wille des Menschen nur auf die Tugend gehen soll, so ergiebt sich daraus mit Nothwendigkeit die Forderung der Vernunft: Tugend und Glückseligkeit müssen zusammenfallen. Das ist aber nicht der Fall, wie uns die Erfahrung fortwährend lehrt. Dieser Widerspruch löst sich dadurch, daß der Mensch sich als Bürger einer übersinnlichen Welt betrachtet, in welcher wirklich Tugend und Glückseligkeit unzertrennlich verbunden sind.

So folgen denn aus den Geboten der praktischen Vernunft als unabweisbare Postulate die Wahrheiten, welche von der theoretischen Vernunft als unerweisbar verworfen worden waren.

Es muß eine unsterbliche Seele geben, denn wenn an mich das Gebot ergeht, mich immer mehr der vollendeten Tugend zu nähern, ein Gebot, das in der Endlichkeit niemals erfüllt werden kann, so muß ich, um ihm Folge leisten zu können, ein unvergängliches Wesen sein.

Es muß einen allmächtigen, weisen und gütigen Gott geben; denn da die unbeweisbare Forderung der Vernunft, daß die höchste Tugend und Glückseligkeit zusammenfallen, innerhalb des Naturlaufes nicht verwirklicht werden kann, so wird damit die Annahme eines Wesens nothwendig, welches unabhängig von der Natur ist, und die Macht, die Intelligenz und den Willen besitzt, die beiden getrennten Gebiete der Tugend und Glückseligkeit in Uebereinstimmung zu setzen, und dieses Wesen ist eben Gott.

So wahr daher in dem Menschen eine innere Nothwendigkeit wohnt, die ihn wider seine sinnliche Natur, zum sittlichen Handeln treibt, so gewiß muß er annehmen, daß es einen Gott giebt, und daß er selbst Freiheit des Willens und Unsterblichkeit besitzt. „Das speculative Interesse ist dem praktischen untergeordnet. Deßwegen kann die Vernunft nicht umhin, theoretische Sätze zuzulassen, welche mit unseren sittlichen Zwecken untrennbar sich vereinigen, wenn sie gleich aus den Grundsätzen des reinen Verstandes nicht bewiesen und begriffen werden und nur ohne Widerspruch mit ihnen zusammen bestehen können. Verbinden sich die reine speculative und die reine praktische Vernunft, um eine Erkenntniß zu Stande zu bringen, so führt die letztere das Primat."

Das unmittelbare, innere Bewußtsein der Freiheit, der kategorische Imperativ, ist die sichere und allgemein gültige Grundlage der Sittenlehre, von ihr ist aber zu unterscheiden die Rechtslehre, welche die Vorschriften für unser Thun und Lassen enthält, die eine äußere Gesetzgebung aufstellen kann. Diese Vorschriften haben zum Zwecke, die Verhältnisse der verschieden Zusammenlebenden zu ordnen, sie fassen daher bei jeder Handlung bloß die äußere Seite in's Auge, ohne sich um den Zweck einer Handlung zu kümmern. Das Recht erscheint hier als der Inbegriff aller Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit sich vereinigen läßt. Jedes Verhalten des Menschen, welches diesen Bedingungen nicht widerspricht, ist rechtmäßig (deßwegen aber natürlich noch nicht sittlich). Wenn eine Handlung dagegen unvereinbar ist mit dem allgemeinen Gesetze der Freiheit, wenn die Willkür des Einen die des Andern unrechtmäßig beschränkt, so versteht es sich ganz von selbst, daß diese Willkür durch den entgegengesetzten Zwang zurückgedrängt wird: diese Beschränkung, die Strafe, ist so natürlich, wie der Widerstand, den jeder Körper einem andern auf ihn eindringenden entgegensetzt, sie ist nur eine Beförderung der Freiheit, da sie ein Hinderniß derselben (die ungerechte Handlung) hinweggräumt. Auch die Rechtsverbindlichkeit ist eine selbstverständliche, nicht erst aus einem Vertrage hervorgegangene, denn im Begriffe der Freiheit ist der der wechselseitigen Beschränkung unmittelbar enthalten.

Die Gesetzgebung muß zu jedem Gebote eine Triebfeder hinzufügen, welche den Einzelnen bestimmt dieses Gebot zu halten; sind nun die Motive, welche die Gesetzgebung den Geboten unterlegt, auf

die Pflichtgebote des kategorischen Imperativs gegründet, so heißt die Gesetzgebung eine sittliche, läßt sie dagegen andere Beweggründe zu (Lohn, Strafe 2c.), so ist sie nur eine äußere oder juridische.

c. Kritik der Urtheilskraft.

Durch die Kritik der theoretischen und der praktischen Vernunft hatte Kant das geistige Leben des Menschen in zwei scharf getrennte Theile zerrissen. Die theoretische Vernunft lehrt den Menschen die Wahrnehmungen nach bestimmten Gesetzen verknüpfen; aber die Wahrnehmungen selbst sind etwas ihm nur von Außen Kommendes, er kann weder sich frei machen von den Dingen, noch auch die Dinge an sich erkennen, steht somit unter der Herrschaft der Natur. Auf der anderen Seite verlangt die praktische Vernunft unbedingte Freiheit und Autonomie des Willens, da aber der Wille seine Objecte (die Begehrungen 2c.) erst von außen erhält, so ist auch er, ganz wider seine eigentliche Natur, abhängig, und da ihm die äußere Natur als etwas ganz Fremdes gegenüber steht, so kann er sich nur mit Unterdrückung derselben behaupten, der freie Wille ist stets ein Kampf gegen die Neigungen. Nun soll doch der Wille auf die Natur einwirken, wie kann er das aber, wenn ihm diese als etwas Unerkanntes und noch dazu Feindliches gegenübersteht? Natur und Freiheit müssen doch irgend wie zusammenhängen.

Um diesen Zusammenhang herzustellen, nahm Kant später noch ein drittes Vermögen außer der theoretischen und praktischen Vernunft an, von welchem er ursprünglich gar nicht gesprochen hatte, nämlich die Urtheilskraft, durch welche wir die Zwecke in der Natur erkennen, die einzelnen Dinge nach ihrer Zweckmäßigkeit beurtheilen.

Die Urtheilskraft ist eigentlich die Fähigkeit, das Besondere als im Allgemeinen enthalten zu denken; sie subsumirt die einzelne Erscheinung unter eine gegebene Regel, sofern sie bestimmende, sie sucht zum Einzelnen die allgemeine Regel, sofern sie reflectirende Urtheilskraft ist. Demnach hat sie jedes einzelne Object zugleich in seinem Verhältnisse zu einer allgemeinen Regel zu betrachten, und da aus dieser allgemeinen Regel der Grund für die einzelne Erscheinung hervorgeht, so sucht sie im Objecte zugleich den Grund desselben. Der Begriff von einem Objecte, welcher zugleich den Grund der Wirklichkeit des Objects enthält, ist der „Zweck", und in der völligen Uebereinstimmung eines Dinges mit seinem Grunde oder Zwecke beruht seine

Zweckmäßigkeit. Indem also die Urtheilskraft die Naturobjecte aus dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit betrachtet, legt sie der Natur bewußte Absichten unter, sie betrachtet sie wie einen Künstler, der bei seinen Handlungen bestimmte Zwecke realisiren will. Diese Betrachtungsweise ist durchaus natürlich und für eine zusammenhängende Naturkenntniß sogar nothwendig — obwohl zuzugestehen ist, daß in der Wirklichkeit die Natur bloß nach mechanischen Gesetzen wirkt.

Mit der Erkenntniß des Zweckes ist das Gefühl der Lust unmittelbar verbunden, sowie die erkannte Zweckwidrigkeit die Unlust hervorruft; man kann daher die Urtheilskraft auch als das über Lust und Unlust entscheidende Vermögen betrachten. Die Zweckmäßigkeit, welche wir vermöge der Urtheilskraft überall in der Natur aufsuchen, stellt sich uns in zweifacher Weise dar; wir können unmittelbar beim Anschauen eines Gegenstandes durch das Gefühl der Lust, welches das Anschauen eines Gegenstandes in uns erregt, erkennen, daß dieser Gegenstand mit seinem Begriffe übereinstimmt; wir nennen ihn dann schön, und die Urtheilskraft heißt die ästhetische, wir können aber auch durch Vergleichung eines erscheinenden Gegenstandes mit seinem in uns schon vorhandenen Begriffe über die Zweckmäßigkeit desselben urtheilen; dann heißt die Urtheilskraft die teleologische, und das Gefühl der Lust geht dann nicht als Anticipation dem Urtheile voraus, sondern es folgt erst dem Urtheil.

Die Kritik der Urtheilskraft zerfällt demnach in die der ästhetischen und die der teleologischen Urtheilskraft. Die erstere hat zu untersuchen das Schöne und das Erhabene. „Schön" ist nach dem Vorhergehenden das, an dem wir die Form der Zweckmäßigkeit wahrnehmen, ohne uns doch dabei einen bestimmten Zweck vorzustellen, oder auch das, was der Gegenstand eines interesselosen Wohlgefallens ist. Erhaben nennen wir das, was über alle Vergleichung groß ist (nach der Ausdehnung oder der Kraft) und daher in uns die Idee des Unendlichen weckt. Das Erhabene erregt nicht wie das Schöne unmittelbare Lust; vielmehr ist es ein Gefühl der Unlust, welches wir bei dem vergeblichen Bemühen, das Unendliche mit unsern Sinnen zu erfassen, empfinden müssen. Erst dadurch, daß wir uns unserer selbständigen Vernunft bewußt werden, welche über das, was das Anschauungsvermögen nicht umfassen kann, hinausgeht, entsteht die Lust.

Man kann das Geschmacksurtheil als etwas bloß subjectiv Gültiges betrachten, und fordert auf der andern Seite doch allgemeine Gül-

tigkeit für dasselbe; man sagt ebensowohl: „Ueber den Geschmack läßt sich streiten", als: „in Geschmackssachen ist kein Streit möglich." Dieser dialectische Streit ist dahin zu entscheiden, daß dem Geschmacksurtheile zwar Begriffe zu Grunde liegen, welche ihm allgemeine Gültigkeit sichern, daß diese Begriffe aber unbestimmt sind, so daß ein Streit doch möglich ist. Die Schönheit und Erhabenheit liegt, wie schon früher erwähnt, nicht in den Dingen selbst; es ließe sich ja auch sonst Nichts mit unmittelbarer Gewißheit (a priori) darüber festsetzen; vielmehr wirkt die Natur auch in den organischen Bildungen nur nach äußerlichen Gesetzen, und wir tragen das Schöne und Erhabene erst hinein.

Die Zweckmäßigkeit, welche die teleologische Urtheilskraft durch Vergleichung der Erscheinungen mit den vorgefaßten Begriffen erkennt, ist gleichfalls eine doppelte, nämlich theils eine äußere, theils eine innere. Die äußere Zweckmäßigkeit ist dasselbe, wie die Nützlichkeit; wir finden sie z. B. wenn wir eine bestimmte Bodenbeschaffenheit für gewisse Pflanzen, bestimmte Nahrungsmittel für gewisse Thiere zuträglich erkennen. Dieses zweckmäßige Zusammentreffen ist etwas rein Mechanisches. So aber können wir die innere Zweckmäßigkeit, welche sich in der Bildung des Organismus ausspricht, in dem alle Theile für das Ganze berechnet und bestimmt sind, nicht ansehen; wir sind vielmehr genöthigt, bei organischen Bildungen wirklich einen Endzweck derselben anzunehmen. Diese Nothwendigkeit existirt jedoch bloß in unserm Denken; ob die Natur wirklich einen nach Zwecken handelnden Bildner hat, oder ob nicht ein höherer Verstand, als der unsrige, vielleicht alles das mechanisch erklären könnte, was wir bloß aus Zweckursachen begreifen, das zu entscheiden steht durchaus nicht in unserem Vermögen. Doch ist für unsere religiösen Anschauungen der Begriff des Zweckes ein sehr wichtiger, denn nur, wenn wir uns die Welt als ein nach Zwecken geordnetes Ganze, und Gott als das gesetzgebende Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke vorstellen, haben wir eine beruhigende religiöse Ueberzeugung.

d. Kants Stellung zu der Religion und den Naturwissenschaften.

Wie Kant das Dasein Gottes, die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele als nothwendige Forderungen der praktischen Vernunft, als Voraussetzungen jedes sittlichen Handelns erwiesen hatte, so suchte er nun auch in seiner Schrift „die Religion

innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" die Religion auf die Sittlichkeit zurückzuführen. Religion ist nach Kant die Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Natürlich heißt die Religion, wenn man erst wissen muß, daß etwas Pflicht ist, um es dann für ein göttliches Gebot zu halten, geoffenbart aber ist die Religion, wenn sie etwas als Pflicht erkennen heißt, weil es göttliches Gebot sei. Nur die natürliche Religion ist die wahrhaftige, denn nur das sittliche Handeln läßt sich Jedermann als eine Nothwendigkeit erweisen und aus dem sittlichen Handeln geht ja, wie es in der Kritik der praktischen Vernunft gezeigt wurde, mit Nothwendigkeit die Anerkennung des höchsten Ideales, der Gottheit, hervor; die Idee Gottes aber kann niemals zur Triebfeder des sittlichen Handelns werden. Die Kirche ist daher auch ihrem wahren Wesen nach nur eine Vereinigung zur vollkommenen Darstellung der moralischen Gebote; aber die Schwäche der menschlichen Natur, der schwer auszurottende Wahn, daß Gott vom Menschen noch mehr fordere, als ein moralisches Leben, nämlich die Beobachtung gewisser traditioneller Vorschriften u. dgl. diese Schwäche macht für die Kirche auch einen historischen Kirchenglauben nöthig. Doch hat dieser Kirchenglaube immer nur den Werth eines Mittels zum Zwecke, und jemehr derselbe in Vernunftglauben übergeht, je mehr die Moral an die Stelle des Dogmas tritt, desto mehr nähert sich die Kirche ihrer Vollendung. Daher hat auch das Dogma nur dann Werth, wenn es einen moralischen Inhalt hat, wenn in ihm ein Antrieb zum sittlichen Handeln liegt, Dogmen, wie z. B. das der Trinität, die mit der Sittlichkeit in gar keinem Zusammenhange stehen, sind völlig zwecklos; und auch der geschichtliche Theil der Offenbarungsurkunde, der Bibel, darf nur aus dem Gesichtspunkte der Moral betrachtet werden und hat danach eine allegorische Umdeutung zu erfahren und die Vernunft ist die allein berechtigte Auslegerin der Bibel. — So ist also das Sittengesetz mit seinem unbedingten kategorischen Imperative auch Herr der Religion.

Die Naturwissenschaften waren ein Lieblingsstudium Kants; der gestirnte Himmel über uns und das Sittengesetz in uns, das, meinte er, seien die einzig würdigen Gegenstände des menschlicheu Nachdenkens. Und daß sein Auge, das mit so sicherem Blicke den tiefen Grund des sittlichen Handelns in dem Menschenherzen fand, daß dieses Auge auch für die Wunder des Sternenhimmels ein klares Erkennen hatte, das beweist z. B. die von Kant aufgestellte und von Laplace angenommene Ansicht von der Bildung unseres Sonnensystemes aus

einer großen um sich selbst sich drehenden Dunstkugel, eine Ansicht welche jetzt wohl allgemein für die richtige gehalten wird.

Einen viel bedeutenderen Einfluß hat aber Kant dadurch auf die Entwickelung der Naturwissenschaften ausgeübt, daß er die Mathematik als die einzig sichere Grundlage derselben hinstellte. Nur die mathematische Erkenntniß räumlicher Veränderung gewährt ja eine wahrhafte Einsicht in die Ursachen und in die Nothwendigkeit derselben; wo diese mathematische Erkenntniß fehlt, da besteht die Naturwissenschaft bloß in einer Anhäufung von Erfahrungen und Experimenten, die an sich gar keinen Werth haben, wenn es nicht möglich ist, sie auf mathematische Principien zurückzuführen. Daher hält Kant z. B. die Chemie in ihrer damaligen Gestalt nicht für eine Wissenschaft. „So lange also noch für die chymischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der sich construiren, d. i. kein Gesetz der Annäherung oder Entfernung der Theile angeben läßt, nach welchem etwa in Proportion ihrer Dichtigkeiten u. dgl. ihre Bewegungen sammt ihren Folgen sich im Raume anschaulich machen und darstellen lassen, so kann Chymie nichts mehr als systematische Kunst, oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden.“ Man sieht, wie in dieser Ansicht von der Chemie auf die einzige Möglichkeit einer wissenschaftlichen Entwickelung derselben mit der größten Bestimmtheit hingewiesen und derselben der sichere Weg des Weiterschreitens vorgezeichnet war.

Ausgehend also von dem Grundsatze, daß „in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“, sucht Kant zunächst in seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ die allgemeinen mathematischen Grundsätze festzustellen, welche jeder Wissenschaft von der Natur zu Grunde liegen. Diese Schrift zerfällt in vier Theile, die Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie. Da wir nicht die Materie als solche, nicht ein allen Dingen zu Grunde liegendes materielles Substrat, sondern nur die verschiedenen Modificationen der Materie, ihre Bewegungen erkennen, so ist die Grundlage der Naturwissenschaften wesentlich Bewegungslehre. Die Phoronomie hat nun zunächst die allgemeinen Bedingungen der Bewegung überhaupt, ganz abgesehen von dem bewegten Gegenstande, also etwa die Bewegung eines mathematischen Punktes, zu betrachten. Kant unterscheidet hier den relativen oder beweglichen Raum, d. h. das Verhältniß der Lage eines Körpers zu andern Körpern, welches veränder-

lich ist, von dem absoluten Raum, in dem jede Bewegung vor sich geht und der daher unbeweglich ist; und da es nun einerlei ist, ob man eine Bewegung als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit denkt, so findet er die schwierige Erklärung für die Combination zweier Bewegungen in folgendem Lehrsatze: „Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Punktes kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raumes, als mit derselben einerlei vorgestellt wird.“ Er läßt sich durch diese Annahme vollkommen deutlich einsehen, woher die vermehrte Geschwindigkeit bei gleichgerichteter, die Ruhe bei entgegengesetzter gleichstarker Bewegung und endlich die Combinationsbewegung in der Diagonale des Kräfteparallelogrammes entstehe: im ersten Falle z. B. bewege sich ein Körper sechs Fuß im absoluten Raume, der relative Raum komme ihm zehn Fuß entgegen, also erscheint uns seine Bewegung in derselben Zeit als sechzehn Fuß; und ebenso in den andern Fällen. Die Dynamik betrachtet die „Materie als das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt, sie leitet aus der Bewegung den Begriff der Materie ab, und stellt folgende acht Lehrsätze auf: 1. Die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft, denn es liegt im Begriffe der Raumerfüllung, daß das, was den Raum erfüllt, dem Eindringen eines andern Widerstand leiste, das ist aber (wie aus der Phoronomie hervorgeht) nur möglich durch eine der andringenden gerade entgegengesetzte Bewegung. 2. Die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft (die Elasticität). 3. Die Materie kann in's Unendliche zusammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie groß auch die drückende Kraft derselben sei, durchdrungen werden. Denn eine Durchdringung der Materie wäre eine Zusammenpressung derselben auf einen unendlich kleinen (d. i. gar keinen) Raum; eine solche ist aber nur durch eine unendlich große Kraft, die nicht existiren kann, möglich. 4. Die Materie ist in's Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist. Denn der Raum ist mathematisch in's Unendliche theilbar, die Materie aber ist bloß in sofern raumerfüllend, als in jedem Theile des Raumes repulsive Kräfte sich befinden. 5. Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anzie-

hungskraft als die zweite wesentliche Grundkraft derselben. Sonst würde sich die Materie durch Repulsion in's Unendliche zerstreuen. 6. Durch bloße Anziehungskraft, ohne Zurückstoßung, ist keine Materie möglich. Sie würde durch bloße Anziehung in einen mathematischen Punkt zusammengehen. 7. Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum. 8. Die ursprüngliche Anziehungskraft, worauf selbst die Möglichkeit der Materie als einer solchen beruht, erstreckt sich im Weltraume von jedem Theile derselben auf jeden andern unmittelbar in's Unendliche. Diese Construction der Materie aus Grundkräften bietet den einzigen sicheren Anhalt für eine mathematische Physik, obwohl Kant selbst zugesteht, daß er eine hinreichende Erklärung der Möglichkeit der Materie und ihrer specifischen Verschiedenheit aus jenen Grundkräften nicht zu leisten vermag. Die Mechanik betrachtet die Materie als das Bewegliche, sofern es als solches bewegende Kraft hat, d. h. die Mittheilung der Bewegung und überhaupt das Verhältniß mehrerer bewegter Körper. Die drei Gesetze der Mechanik sind: 1. Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie (d. i. die Menge des Beweglichen im Raume) im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert. Dies folgt daraus, daß die bewegenden Kräfte, die eigentliche Substanz der Materie, unverändert bleiben. 2. Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. (Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Stufe oder Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen.) 3. In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich. Die Phänomenologie endlich betrachtet die Bewegung, sofern sie Gegenstand der Erfahrung ist, d. h. sie untersucht, wie wir uns die Bewegung vorstellen müssen und stellt dabei die Sätze auf, daß eine geradlinige Bewegung von uns als Bewegung des Körpers im absoluten Raum oder Ruhe des Körpers und Gegenbewegung des relativen Raumes ganz willkürlich könne gedacht werden, daß dagegen die krummlinige, z. B. die Kreisbewegung, nur als wirkliche Bewegung des Körpers könne betrachtet werden, und daß es endlich nothwendig sei, bei jeder Mittheilung der Bewegung uns eine Gegenbewegung in dem zu bewegenden Körper vorzustellen.

Diese ganze wunderlich scheinende Eintheilung der Anfangsgründe der Naturwissenschaft beruht auf der Anwendung der vier Kategorieenklassen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität auf die

erfahrungsmäßig gegebenen und daher vom Verstande in dieser Weise aufzufassenden und zu verbindenden Bewegungen.

Es ist nicht das Bestreben Kant's, die einzelnen Naturerscheinungen aus philosophischen Lehrsätzen zu entwickeln oder zu beweisen; das Einzelne überläßt er der Empirie, deren Rechte er wohl zu schätzen weiß. Da aber nach seiner Ansicht nicht das bloß aus der Erfahrung Erkannte, sondern nur das, dessen Gewißheit unmittelbar aus den nothwendigen Gesetzen unseres Denkens folgt, für Wahrheit zu halten ist, so sucht er für die Naturwissenschaften eine feste Grundlage zu geben, indem er die Fundamentalsätze der Physik zu der Gewißheit mathematischer Lehrsätze erhebt. Dabei muß er von dem empirisch Gefundenen hinweg auf die verborgenen Gesetze des Denkens zurückgehen. „Die metaphysische Körperlehre endet mit dem Unbegreiflichen und theilt darin einerlei Schicksal mit den übrigen Versuchen der Vernunft im Aufsuchen der Principien der Dinge. Denn da die Vernunft, ihrer Natur nach, weder beim Bedingten stehen bleiben, noch das Unbedingte sich faßlich machen kann, so bleibt ihr, wenn die Wißbegierde sie auffordert, das absolute Ganze aller Bedingungen zu fassen, nichts übrig, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzukehren, um, anstatt der letzten Grenze der Dinge, die letzte Grenze ihres eigenen sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen."

d. Bedeutung und Erfolg der Kantischen Philosophie.

Werfen wir einen kurzen Rückblick auf das gesammte Lehrgebäude der Kantischen Philosophie. Kant nennt sie Kriticismus; sie steht als solche dem Wolff'schen Dogmatismus, d. h. der kritiklosen Annahme der Gültigkeit unserer Erfahrungsbegriffe, gegenüber, und in der Mitte zwischen dem von Locke ausgehenden Empirismus oder Realismus und dem von Cartesius und seinen Nachfolgern, sowie von Berkeley und Leibniz behaupteten Idealismus. Kant's Erkenntnißtheorie beginnt mit der, freilich unbewiesenen, Voraussetzung, daß unser Erkenntnißvermögen aus Receptivität und Spontaneität bestehe; sie theilt demnach die Ansicht der Empiristen, daß unsere Erfahrung auf einer Reception der von äußern Gegenständen ausgehenden Anschauungen beruhe, aber sie glaubt, daß aus diesen Anschauungen allein noch keine Erfahrung entstehen könne. Vielmehr sind im Geiste nicht nur die ursprünglichen Formen des Raumes und der Zeit vorhanden, durch welche die einzelnen ganz getrennten Receptionen der verschiedenen Sinne

erst zu einer gemeinsamen Wahrnehmung verbunden werden, sondern auch die Verbindung der einzelnen Wahrnehmungen zu einer zusammenhängenden Reihe geschieht nach bestimmten Gesetzen, welche in der Natur des menschlichen Geistes begründet sind, und sich durch die Grundbegriffe, die Kategorieen ausdrücken lassen. So ist also alle unsre Kenntniß der Dinge zusammengesetzt aus der Materie und der Form der Erfahrung; erstere stammt von der Außenwelt, letztere aus unserem Geiste. Wir erkennen somit nicht die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, deren Form wir selbst der Wahrnehmung hinzufügen. Nichts desto weniger können wir in unserm Denken nicht über die Erfahrung hinausgehen; wollen wir dies wagen und die Ideen, die wir um unsre Weltansichten zu einem zusammenhängenden Ganzen zu vereinigen, uns bilden mußten, als in Wirklichkeit existirend, beweisen, so verwickeln wir uns unrettbar in Trugschlüsse und Widersprüche. Weder die selbständige Existenz und Unsterblichkeit der Seele, noch der geordnete Zusammenhang der Welt, noch das Dasein Gottes läßt sich beweisen. Nicht geringen Scharfsinn hat Kant darauf verwendet, das Trügliche dieser Beweise zu enthüllen und namentlich hat er durch die Widerlegung des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes und die wahre Erklärung des Seins zur Klarheit des Denkens mündlich viel beigetragen; die ganze Widerlegung des Cartesius, seiner Anhänger und des Spinoza beruht einzig und allein auf der richtigen Fassung des Begriffes vom Sein; so lange das Sein noch als etwas am Dinge selbst, als eine Vortrefflichkeit derselben, eine Ergänzung seiner Möglichkeit betrachtet wurde, war überhaupt eine vernünftige Lehre vom Erkennen ganz unmöglich.

Während nun aber die Kantische Philosophie in der Kritik der reinen Vernunft mit der trostlosen Vernichtung alles dessen zu enden scheint, an das des Menschen liebste Hoffnungen geknüpft sind, hat Kant das ganze zertrümmerte Gebäude auf neuen Grundlagen schön und sicher wieder aufgebaut in der Kritik der praktischen Vernunft. In dieser liegt seine eigentliche Originalität, durch sie stellt er sich in eigenthümlicher Weise allen Philosophen vor ihm entgegen. Während früher die Sittenlehre unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit war betrachtet worden, während man die Tugend von der vernünftigen Einsicht in das, was dem Menschen am zuträglichsten sei, abhängig gemacht hatte, stellte Kant den Menschen in seinem Handeln vollkommen frei hin. Dein Erkennen ist abhängig von der Erfahrung, dein Handeln aber hängt einzig und allein von dir ab, und es ist deine Pflicht,

dir diese Freiheit zu wahren, jedem sinnlichen Triebe, der von außen dich bestimmen will, zu widerstehen und nur dem Sittengesetze zu folgen, das mit zweifelloser Gewißheit stets vor deiner Seele steht und das eben deine Freiheit selbst ist. Unbedingte Unterwerfung unter das Gebot der Pflicht, ohne alle Rücksicht auf Nützlichkeit und Annehmlichkeit, ja mit fortwährendem Kampfe gegen die sinnliche Natur, das ist die ernste und klare Pflichtenlehre, die daraus hervorgeht. Und diese Appellation an das Edle im Menschen, an die untrügliche Stimme des Gewissens war nicht vergebens, die muthige, zu jedem Opfer bereite, rücksichtslose Unterwerfung unter die Pflicht, verbunden mit der Freiheit des Geistes vom dogmatischen Kirchenglauben, verfehlte ihre Wirkung nicht, und konnte sie nicht verfehlen, da sie gerade in eine Zeit fiel, wo der deutsche Geist mit aller Macht sich loszuringen suchte von dem erbärmlichen französischen Wesen, das in geistlosem Genusse die verlorene Würde des Menschen ersetzt fand. Das Erscheinen der Kantischen Philosophie bezeichnet die Sturm- und Drangperiode in der Philosophie, das gewaltsame Ringen des Geistes nach Freiheit. Freiheit von dem trocknen Formalismus der Schulphilosophie, Freiheit von dem blinden Autoritätsglauben und endlich Freiheit des sittlichen Menschen durch den Sieg über sich selbst, das war es ja, was die Kantische Philosophie brachte. Daher denn auch der ungeheure Einfluß, den sie in der kürzesten Zeit gewann. Sie hatte in ihrem praktischen Theile, wie Schiller richtig sagte, ausgesprochen, was bei den edlen Menschen eigentlich längst feststand, und hatte es ausgesprochen mit solcher Kühnheit und so tiefem Ernste, daß es überall Eingang finden mußte. In ganz Deutschland war der Ruhm Kant's verbreitet, von allen Ländern eilten die talentvollsten Männer nach Königsberg, um den gefeierten Philosophen selbst zu hören, bald wurde auf allen Universitäten Kantische Philosophie gelehrt und in allen Gebieten des Wissens begann ihr Einfluß merkbar zu werden. In der Rechtslehre beginnt von Kant an eine neue Periode der Entwickelung, in der Theologie rief Kant's Religions- und Moralphilosophie den Rationalismus hervor, in der schönen Literatur bürgerten sich bald die Kantischen Lehren ein, indem sie an Schiller einen eifrigen Bewundrer und Anhänger fanden, dessen Genius das Ideal des Sittlichen und Wahren mit dem des Schönen vereinigte. Nie hat eine Philosophie größeren Einfluß und größere Verbreitung gefunden, nie hat aber auch eine Philosophie eine so veredelnde Wirkung auf ihre Zeit ausgeübt. Nur mit Sokrates kann Kant in dieser Beziehung verglichen werden.

Das Sokratische „Erkenne dich selbst“ und der Kantische kategorische Imperativ sind beide nichts, als eine Berufung auf die wahre Natur des Menschen, auf die moralische Freiheit, deren sich der Mensch nur zu erinnern braucht, um sein Handeln von sophistischen Scheingründen nicht abhängig zu machen.

Ehe wir nun die Weiterbildung der Kantischen Philosophie betrachten, wollen wir das Urtheil, welches Kant selbst über die Bedeutung seiner Philosophie fällte, als Probe seiner Darstellungsweise hierher setzen.

„Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu (als mit der Mathematik), bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf, denn es sind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, daß der Vorschlag des sinnreichen Baco von Verulam diese Entdeckung theils veranlaßte, theils, da man bereits auf der Spur derselben war, mehr belebte, welche eben so wohl nur durch eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann. Ich will hier nur die Naturwissenschaft, sofern sie auf empirische Principien gegründet ist, in Erwägung ziehen. Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen oder Toricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum Voraus dem einer bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wieder in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab, so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nöthigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem nothwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der andern an die Natur gehen, zwar, um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar die Physik die so vortheilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sichern Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viele Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war.“

„Der Metaphysik einer ganz isolirten speculativen Vernunfterkenntniß, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie die Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung),

wo also die Vernunft selbst ihr eigner Schüler sein soll, ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; ob sie gleich älter ist als alle übrige und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr geräth die Vernunft continuirlich in's Stocken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestätigt (wie sie sich anmaßt) a priori einsehen will. In ihr muß man unzählige Mal den Weg zurück thun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie viel mehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei."

„Woran liegt es nun, daß hier noch kein sicherer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden können? Ist er etwa unmöglich? Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke unserer Wißbegierde nicht bloß verläßt, sondern durch Vorspiegelungen hinhält, und am Ende betrügt! Oder ist er bisher nur verfehlt, welche Anzeige können wir benutzen, um bei erneuertem Nachsuchen zu hoffen, daß wir glücklicher sein werden, als Andere vor uns gewesen sind?"

„Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wäre merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vortheilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, soviel ihre Analogie, als Vernunfterkenntnisse, mit der Metaphysik verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unsre Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fort kommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten, welches schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben worden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht recht fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein,

wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Object der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnißart ist, die Verstand erfodert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben worden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung nothwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, sofern sie bloß durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche, sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probirstein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen."

2. Die Kantische Schule. Jacobi.

Wie die Vorzüge und starken Seiten der Kantischen Philosophie, so sind auch ihre Fehler und Schwächen leicht zu erkennen. Letztere beruhen hauptsächlich in der mangelhaften Begründung der kritischen Erkenntnißlehre, welche ohne allen Beweis aus der empirischen Psychologie den Satz entlehnt, daß unser Erkenntnißvermögen aus zwei getrennten Fähigkeiten, der Receptivität und Spontaneität bestehe, und weiter in der vollständigen Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft, von denen die eine verwirft, was die andre annimmt, eine Trennung, welche durch die später dazwischen geschobene Kritik der Urtheilskraft schon deßwegen durchaus nicht aufgehoben wird, weil die Abtrennung der Urtheilskraft von dem Erkenntnißvermögen überhaupt nicht zulässig erscheint, und weil Kant die Zweckmäßigkeit, welche wir vermöge der Urtheilskraft in der Natur sehen und durch welche das Handeln, welches nach dem in uns wohnenden Sittengesetze von uns verlangt wird, auch als etwas der Natur Entsprechendes sich würde begreifen und somit die fremde Stellung des Menschen zu der Natur aufheben lassen, für etwas bloß Subjectives, für eine freilich nothwendige, aber doch ganz unerweisliche Annahme erklärt.

Diesen Mängeln suchten denn auch die Schüler Kant's nach Kräften abzuhelfen. Der erste, der diesen Versuch unternahm, war Karl Leonhard Reinhold (geb. zu Wien 1758, gest. 1823), ein Mann, der durch seine freimüthige Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe, durch sein muthiges Einstehen für Recht und Freiheit alle Hochachtung verdient. Er war einer der ersten Anhänger der Kantischen Philosophie und trug durch seine Vorlesungen über dieselbe (in Jena und Kiel), sowie durch seine „Briefe über die Kantische Philosophie" wesentlich zur Verbreitung derselben bei. Außerdem erwarb er sich ein doppeltes Verdienst um den Kantianismus; indem er ihm einestheils durch eine Theorie des Vorstellungsvermögens eine sichere Grundlage zu geben sich bemühte, anderntheils durch klare und bestimmte Begriffserklärung der von Kant ohne nähere Definition angenommenen Bezeichnungen der verschiedenen Seelenthätigkeiten Irrthum und Mißdeutungen abzuwehren suchte.

Reinhold ging davon aus, daß jeder Mensch in seinem Bewußtsein Vorstellungen finde, daß mithin das Vorstellen etwas unmittelbar Gewisses sei. In dem Vorstellen unterscheiden wir aber nothwendig dreierlei: das vorstellende Subject, das vorgestellte Object und die Vorstellung, durch welche das Subject das Object wahrnimmt. Die Vorstellung ist von dem Subject und dem Object unterschieden, sie bezieht sich aber auf beide; daher besteht jede Vorstellung aus zweierlei, aus Stoff und Form, erstere stammt von dem Objecte, letztere von dem Subjecte. Daraus, daß nun aber bloß die Form einer Vorstellung dem Subjecte angehört, folgt: Für jede Vorstellung muß der Stoff dem Subjecte gegeben und die Form durch das Subject hervorgebracht sein. Daher wird durch die Möglichkeit der Vorstellung überhaupt eine Receptivität und eine Spontaneität im Subject vorausgesetzt. Der Stoff ist ein Mannichfaltiges, die Vorstellung faßt es zusammen in der Form der Einheit; der Stoff wird gegeben durch ein Afficirtwerden des denkenden Subjectes; je nachdem nun dieses Afficirtwerden ein innerliches oder von Außen bewirktes ist, heißt der Stoff ein subjectiver oder objectiver. Zur Erkenntniß, welche in dem deutlichen und klaren Bewußtsein der Vorstellung eines Objectes besteht, gehören zwei Arten von Vorstellungen, eine, welche unmittelbar auf den Gegenstand bezogen wird, die Anschauung, und eine, welche erst vermittels der Anschauung sich auf das Object bezieht, der Begriff. Die Anschauungen sind sinnliche oder intellectuelle, diesen entspricht der innere, jenen der äußere Sinn, deren Formen

Raum und Zeit sind. Das Vermögen des Subjects, sich bloßer Objecte als solcher bewußt zu werden, heißt **Verstand**. Dieser wird sich des Objects bewußt, indem er die mannichfaltigen Wahrnehmungen zu **objectiver Einheit** verbindet; die verschiedenen Verbindungsarten sind die **Kategorieen**. Die Vereinigung von Verstandesbegriffen ist die Bildung von **Ideen**. Das Vermögen, solche zu bilden, heißt Vernunft; da diese keine realen Objecte vergegenwärtigt, wie der Verstand, können auch die Ideen nicht auf existirende Gegenstände sich beziehen, sondern sie drücken nur Regeln für unser Denken aus. Außer dem reinen und empirischen Selbstbewußtsein giebt es noch ein drittes: das **moralische Selbstbewußtsein** oder Gewissen, welches das Gebot der unbedingten Unterwerfung unter das Sittengesetz enthält; die Fähigkeit, diesem Gebote zu gehorchen oder auch der Begierde zu folgen, ist die **Freiheit des Willens**; sie postulirt das Dasein einer unsterblichen Seele. — Auf diese Weise entwickelte **Reinhold** aus dem Begriffe der Vorstellung alle die einzelnen von **Kant** größtentheils ohne genauere Erklärung aus der empirischen Psychologie aufgenommenen Zustände und Thätigkeiten der Seele, und trug damit wesentlich dazu bei, das Kantische Lehrgebäude klar und verständlich zu machen. Dabei liegt es auf der Hand, daß auch seine Theorie auf einem ganz unbewiesenen Grunde ruht, denn in dem Vorstellen ist durchaus kein Unterschied zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, das Ding, welches wir wahrnehmen, ist eben unsre Vorstellung von dem Dinge; wir können überhaupt nur von unsrer Vorstellung von den Dingen reden, denn ein Vermögen, die Dinge an sich wahrzunehmen, haben wir doch nicht; ob solche außer unserm Vorstellen noch existiren, läßt sich durchaus nicht nachweisen.

Diese Mängel seines Philosophirens sah **Reinhold** später selbst ein; er schloß sich daher der Fichte'schen Wissenschaftslehre an, welche den Widerspruch des „Dinges an sich" wegschaffen wollte; aber von **Fichte's** religiösen Ansichten abgestoßen, suchte er dessen theoretische Ansichten mit **Jacobi's** Glaubensphilosophie zu vermitteln, kam aber auch davon zurück und bildete nun gemeinschaftlich mit **Bardili** ein System des „rationalen Realismus" aus, welches darauf ausging, an die Stelle des damals (in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts) mehr und mehr sich ausbreitenden Pantheismus, einen das religiöse Gefühl des Menschen befriedigenden Theismus zu setzen, ausgehend von der Bardili'schen Annahme, daß der Grund unseres Denkens ein höheres, allgemeines Denken sei, die göttliche Vernunft; daß diese Vernunft, wie

unser Denken, so auch die ganze Schöpfung vernünftig geordnet habe, und daß es daher die Aufgabe des Menschen sei, überall in der Welt die Spuren dieser ordnenden höheren Vernunft nachzuweisen.

Die aus der Kantischen Philosophie schwer oder gar nicht zu beantwortende Frage nach dem Zusammenhange des Dinges an sich und unsrem Vorstellen desselben sucht J. S. Beck völlig überflüssig zu machen, indem er von dem Vorstellen selbst eine von der Kantischen und Reinholdischen wesentlich abweichende Erklärung gab. Er betrachtet das Vorstellen nicht als ein Aufnehmen eines gegebenen Stoffes in eine bestimmte im Geiste bereitliegende Form, sondern er erklärt, jedes Vorstellen bestehe einzig und allein in der von unserem Geiste vollbrachten Verknüpfung des Mannichfaltigen zur Einheit, was Kant die synthetische Einheit des Bewußtseins genannt hatte. Durch dieses Zusammensetzen entstehen die Anschauungen. Diese werden aber nicht in vorhandene Formen, Raum und Zeit, aufgenommen, vielmehr ist der Raum eben das Zusammensetzen, die Synthesis, selbst: vor dem Zusammensetzen existirt keine Form des Raumes in unserm Geiste; und die Dauer dieser Handlung des Zusammensetzens ist die Zeit. Auch die Kategorieen sind nichts im Geiste Fertiges, und von den Formen der Anschauung Verschiedenes, sie bezeichnen auch nur die Art der Zusammensetzung; so ist z. B. die Kategorie der Größe ganz dasselbe wie der Raum, oder auch die Anschauung selbst, nämlich die Zusammensetzung eines Ganzen aus den Theilen, die Kategorie der Causalität bezeichnet nur einen vollkommenen Zusammenhang zwischen den einzelnen zusammengesetzten Vorstellungen, und so beruht alles Erkennen auf der Selbstthätigkeit unseres Geistes, nach welcher er eine Mannichfaltigkeit des sinnlich Gegebenen verknüpft. Die Frage aber, wie denn das sinnlich Gegebene, die Empfindung, mit dem wirklich Vorhandenen zusammenhänge, erklärt Beck für ganz nutzlos; denn unsre ganze geistige Thätigkeit besteht nun einmal in dem Verknüpfen des Gegebenen oder dem Vorstellen, auf keine Weise können wir also über dasselbe hinauskommen und über etwas reden, das außer unserem Vorstellen gelegen ist. Freilich rede ich von einem Dinge, welches mich afficirt, welches das jeden Augenblick veränderte Vorstellen in mir hervorbringt; aber diese Annahme eines afficirenden Dinges ist doch eben auch nur eine Thätigkeit des Vorstellens, „die empirische Aussage: das Ding afficirt mich, gewinnt ihre Bedeutung erst durch die transcendentale: der Verstand setzt ursprünglich Etwas.“ Die ganze Grundlage der Philosophie ist demnach die Forderung, überhaupt etwas vorzustellen: daraus

muß sich das ganze System ergeben. Die consequente Ausbildung dieses Standpunktes ist die Fichte'sche Philosophie.

Der bedeutendste unter den Kantianern, der selbst, nachdem Fichte und Schelling schon weit über Kant hinausgegangen waren, den Kriticismus noch festhielt und ihm nur neue und sicherere Stützen zu schaffen suchte, war J. F. Fries (geb. 1773 zu Barby, Professor in Heidelberg und Jena, gest. 1843). In dem Mangel einer vollständigen psychologischen Begründung sah er den Hauptfehler der Kantischen Philosophie und als daraus hervorgehende Irrthümer betrachtete er es, daß Kant den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit aus Postulaten der praktischen Vernunft, anstatt aus dem Wesen unseres Denkens, abgeleitet und uns ein unmittelbares Bewußtsein der in unserm Geiste vorhandenen Denkgesetze zugeschrieben hatte, während wir diese doch nur durch Selbstbeobachtung erkennen.

Auf richtiger Erkenntniß des Wesens unserer Vernunft, welche wir durch Reflexion auf unser Denken gewinnen, beruhen alle Kenntnisse, die wir überhaupt besitzen. „Wenn wir das Wesen der Vernunft tief genug kennten, so müßten wir daraus alle Gesetze der Speculation beurtheilen können; denn unsere Erkenntniß der Welt ist als Erkenntniß immer nur eine Thätigkeit unserer Vernunft." Wir dürfen uns daher auch durchaus keine Kenntnisse zuschreiben, die über das Erkennen der Organisation unserer Vernunft hinausgingen, wir müssen einsehen, daß unsre Urtheile nur Formeln sind, durch welche wir erkennen, oder besser, wiedererkennen, was ursprünglich in uns liegt. Werden wir uns dieser in uns liegenden Erkenntniß unmittelbar bewußt (durch Anschauung), so heißt die Begründung des Urtheiles Demonstration; bedürfen wir dagegen, um sie zu finden, des Urtheils und der Reflexion, so heißt diese Begründungsart Deduction. Die Deduction aller Wahrheit aus psychologischen Principien ist demnach für Fries die Aufgabe der Philosophie, nicht aber eine Erweiterung unserer Kenntnisse: „in Rücksicht der philosophischen Ausbildung unterscheidet sich der ausgebildetste Philosoph vom rohesten Verstande nicht durch Erweiterung seines Wissens, sondern durch logische Deutlichkeit einer Form der Erkenntniß, welche in jeder Vernunft dieselbe ist, durch eine Verdeutlichung, welche nur dem Reflexionsvermögen zukommt."

Durch diese Reflexion auf unsre Vernunft finden wir zunächst in ihr die Gesetze der Verknüpfung des Wahrgenommenen (die Kategorieen), durch welche unsere Erfahrung, die innere sowohl, wie die äußere, zu Stande kommt. Doch bleibt unsere Vernunft dabei nicht stehen, denn

sie hat in sich als erstes Princip aller ihrer Erkenntnisse das der Einheit und Nothwendigkeit. Diesem Princip entspricht aber die Erfahrung durchaus nicht, denn sie zeigt uns überall nur ein Mannichfaltiges, das noch nicht zur Einheit verbunden ist, sie zeigt uns Räume statt des einen Raumes, Zeiten statt der einen Zeit, eine unvollendbare Reihe zusammenhängender Ursachen statt der einen Ursache der Welt. Daraus ergiebt sich für uns als Forderung der Vernunft, daß wir außer der Welt unsrer sinnlichen Erfahrung eine neue Welt annehmen, in welcher keine Beschränkung herrscht, eine Welt der Freiheit. Die sinnlich erscheinenden Dinge können unmöglich so sein, wie wir sie vorstellen, denn wir fassen sie auf in den Formen des Raumes und der Zeit und können darüber, was sie, abgesehen von diesen Formen, sind, durchaus nichts sagen. Die Dinge sind für uns nur Schein oder Erscheinung; daß es aber ein ewiges, schrankenloses Sein, eine Welt der Freiheit geben müsse, folgt aus der Einrichtung unsrer Vernunft; da nun aber unsre Vernunft ihrem Grundsatze nach Alles, was sie auffaßt, unter der Form der Einheit und Nothwendigkeit, auffaßt, so muß auch die beschränkte, sinnliche Erkenntniß mit der des Unbeschränkten verbunden sein, das heißt, die sinnlichen Dinge müssen als Erscheinung der Dinge an sich aufgefaßt werden. So haben wir die drei Grundurtheile über die Dinge: 1. Die unter Naturgesetzen stehende Sinnenwelt ist nur eine Erscheinung — das Princip des Wissens; 2. der Erscheinung liegt ein Sein der Dinge an sich zum Grunde — das Princip des Glaubens; 3. die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich — das Princip der Ahnung. Diese Urtheile haben gleiche Gültigkeit, denn sie folgen mit gleicher Nothwendigkeit aus dem Wesen unserer Vernunft: wir fassen ihren Gesetzen gemäß das Sinnliche auf unter der Form des Raumes und der Zeit und verbinden es zu einer zusammenhängenden Erfahrung, die wir mithin nicht wahrnehmen, sondern uns erzeugen, wir gehen ferner der Nothwendigkeit des Denkens folgend über das sinnlich Wahrgenommene hinaus und bilden uns die Idee eines unbeschränkten Seins, der Freiheit von dem Sinnlichen, gerade so, wie wir uns den Begriff der Körperwelt gebildet hatten und wir sind endlich durch die Forderung der Einheit, welche im Geiste liegt, genöthigt, in der endlichen Sinnenwelt die Offenbarung des Unendlichen zu erblicken. Durch Anschauung und Verstandesbegriffe wissen wir von dem Dasein der Dinge, wir glauben an das ewige Wesen derselben nach Vernunftbegriffen, wir ahnen in der Natur das Gesetz des Glaubens durch

bloßes Gefühl ohne Anschauung und Begriffe. Doch gehen wir in diesen drei Geistesthätigkeiten über die Erkenntniß unseres Geistes selbst nicht hinaus, „der Philosoph darf nicht behaupten: die Sonne steht am Himmel, sondern nur: jede endliche Vernunft weiß, daß die Sonne am Himmel steht; er darf nicht sagen: der Wille ist frei, sondern nur: jede endliche Vernunft glaubt an die Freiheit ihres Willens; er darf nicht den Ausspruch thun: es ist ein Gott, sondern nur: jede endliche Vernunft ahnt in dem Leben der schönen Naturgestalten die ewige, allwaltende Güte.“ — Auf diese drei Principien gründet sich nun auch die Eintheilung der Philosophie: speculative Philosophie, Ethik (die Wissenschaft einer allgemeinen Gesetzgebung des Werthes der Dinge für frei wollende Wesen) und Teleologie der Natur oder Weltzwecklehre.

Die Friesische Philosophie ist eine vollkommenere und consequentere Ausbildung des Kantischen Kriticismus, oder, wie man ihn wohl bezeichnender nennt, des subjectiven Idealismus, d. h. der Weltansicht, die zwar das Dasein einer Außenwelt nicht in Abrede stellt, die Erkenntniß derselben aber nicht als ein Erforschen des Wesens und des Zusammenhanges dieser äußern Dinge betrachtet, sondern lediglich als ein Erkennen der Denkgesetze des einzelnen Subjects. Es giebt für diese Weltansicht nichts Gewisses, als die Nothwendigkeit, die Welt in einer bestimmten Weise vorzustellen; wie diese Welt wirklich sei und in welcher Weise sie auf das Subject einwirken könne, das hält der subjective Idealismus für ganz unerklärlich, ja, die logischen Gesetze haben ihm auch nur subjective Gültigkeit: Fries meint, es könne geistige Wesen geben, die nach anderen logischen Gesetzen dächten, als wir.

Von den übrigen, sehr zahlreichen Anhängern der Kantischen Philosophie erwähnen wir noch G. E. Schulze, der anfänglich (namentlich in dem gegen Reinhold gerichteten „Anesidemus“) eine skeptische, die Erkennbarkeit der letzten Principien alles Wissens leugnende Richtung einschlug, später einen ziemlich oberflächlichen „natürlichen Realismus“ vertrat, d. h. die kritiklose Annahme der Existenz körperlicher und geistiger Substanzen; W. T. Krug, der, im Wesentlichen nicht von Kant abweichend, in seiner „Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftlichen Grundlehre“ sich bemühte, eine gemeinsame Grundlage für die theoretische und praktische Philosophie zu finden, ohne jedoch diese Aufgabe wirklich befriedigend zu lösen und endlich den namentlich um Aesthetik verdienten Bouterweck.

Einen sehr entschiedenen Gegner fand Kant in Friedr. Heinr. Jacobi (geb. 1743, gest. als Präsident der Münchener Akademie 1819), einem Manne, der obwohl eigentlich nicht Gelehrter und Philosoph von Fach, doch mit bedeutendem philosophischem Talente und ausgezeichneter Darstellungsgabe ausgerüstet, nicht ohne Erfolg das religiöse Gefühl dem Kriticismus gegenüber vertheidigte. Er hat seine Ansichten nicht in einem zusammenhängenden Systeme, sondern in verschiedenen Gelegenheitsschriften (die bedeutendsten sind die „Briefe über die Lehre des Spinoza an Moses Mendelssohn" und die Abhandlung „von den göttlichen Dingen") niedergelegt, sie haben daher auch meist nur einen polemischen Character und bilden durchaus keine abgeschlossene Weltanschauung.

Eine solche lag auch gar nicht in der Absicht Jacobi's, denn er war überzeugt, daß eine jede consequent durchgeführte Weltansicht zum Atheismus führen müsse. Vollkommen einverstanden war er mit Kant, sofern dieser die Ideen der Freiheit und Unsterblichkeit, sowie das Ideal der Gottheit als völlig unerweisbar gezeigt hatte, er wollte sie, wie Kant, ganz aus der Sphäre des Denkens verbannt wissen, da der Verstand nur eine Verknüpfung des sinnlich Gegebenen bewirken, nimmermehr aber über dasselbe hinausgehen könne. Daher hielt er es nun aber für ganz ungerechtfertigt, daß Kant nun das, was er eben aus dem Denken hinausgewiesen hatte, als Postulate der praktischen Vernunft wieder hereinbrachte, „das ist eine Art Beweises auf praktischem Wege, der ganz thöricht ist; er will auf einem Umwege beweisen, was überhaupt unerweislich ist." Es liegt vielmehr nach Jacobi im Interesse des Denkens Alles zu beweisen, Alles mithin aus dem sinnlich Gegebenen zu erklären, und das zu leugnen, was darauf nicht zurückgeführt werden kann: „es ist das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanes Wesen." In diesem Sinne betrachtete denn auch Jacobi den Spinozismus, welcher das Geistige nur für eine andre Anschauungsweise des Sinnlichen erklärt, als die einzig wahre Philosophie, zu der jedes Streben nach Erkennen und Begreifen führen müsse, in diesem Sinne begrüßte er Kant's Nachfolger, Fichte, der die Möglichkeit eines persönlichen Gottes leugnete, als den „Messias der speculativen Vernunft."

Dennoch aber glaubte Jacobi, daß der Mensch von den „göttlichen Dingen" nicht minder ein sicheres Wissen habe, als von der Sinnenwelt, und von dieser letzteren war er überzeugt, daß wir sie

wirklich so wahrnehmen, wie sie ist; es wäre ungereimt, meint er, wenn Raum und Zeit nur Formen unsres Wahrnehmens wären und sich in den Erscheinungen nichts von dem dahinter verborgenen Wesen offenbarte. Wie nun also die Empfindung das Vermögen ist, durch welches wir uns der Sinnenwelt bewußt werden, so hat der Mensch noch ein anderes höheres Vermögen, durch welches er unmittelbar des Göttlichen inne wird. Dieses höhere Vermögen nennt Jacobi bald Gefühl, bald Glaube, bald auch Vernunft. Dieses letztere Wort braucht er jedoch natürlich in ganz andrem Sinne, als Kant, er nennt Vernunft die Fähigkeit das Göttliche zu vernehmen. Durch die Vernunft oder besser durch das Gefühl erkennt der Mensch das Göttliche unmittelbar, nicht durch vermittelnde Schlüsse. Es ist eine Vernunftanschauung, über die sich durchaus nichts weiter sagen läßt, die allem Wissen ganz unzugänglich ist, und Niemanden andemonstrirt werden kann, der sie nicht besitzt. Dieses Gefühl, das höchste was der Mensch besitzt, das was ihn hauptsächlich vom Thiere unterscheidet, darf er niemals dem Verstande unterwerfen wollen, es ergeht Jedem der es wagt, mit der Fackel des Wissens in dies Heiligthum einzudringen, wie dem Jünglinge vor dem verschleierten Bilde zu Sais.

Daß für Jacobi bei diesen Ansichten, wonach ein großes Gebiet des menschlichen Erkennens und der menschlichen Interessen von der Philosophie ganz ausgeschlossen sein sollte, die Philosophie nicht das leisten konnte, was sie soll, nämlich dem Menschen eine umfassende geordnete Weltanschauung zu verschaffen, versteht sich von selbst. Die Philosophie sollte sich auf das Sinnliche beschränken, es sollte in ihrem Interesse liegen, das Uebersinnliche wegzuleugnen, dagegen gab Jacobi diesem außerhalb der Philosophie eine Stütze im unmittelbaren Gefühle. Daher nannte er denn auch ganz bezeichnend seine Philosophie eine „Unphilosophie, die im Nichtwissen ihr Wesen habe;“ Andere nannten sie Gefühlsphilosophie und warfen Jacobi vor, daß er ein Prediger des blinden Glaubens, ein Verächter der Wissenschaft, ein Papist sei. Mit Unrecht. Jacobi wollte sich in seiner Ueberzeugung von den höchsten Wahrnehmungen nur auf sein eignes Wahrnehmen, auf die Klarheit und Stärke seines unmittelbaren Gefühles, stützen, aber durchaus nicht auf blinden Autoritätsglauben, nicht irgend ein historisches Factum, sondern das Selbstfühlen sollte nach ihm die Hauptsache in der Religion sein. Auch war er soweit davon entfernt, die Philosophie für unnöthig zu erklären, daß er seinem Sohne die Erinnerungsworte niederschrieb: „Trotz aller Unzulänglichkeit der Philosophie muß man

doch immerfort philosophiren. Dies, oder katholisch werden — es giebt kein Drittes!"

Ein solcher Ausspruch zeigt nun freilich den mit sich uneinigen Mann, der die Bedürfnisse des Geistes und des Herzens nicht gleichmäßig befriedigen, nicht zugleich den Forderungen des Denkens und Fühlens genügen kann. Jacobi hat diesen Widerspruch selbst gefühlt und ihn oft genug offen eingestanden; aber er bemühte sich umsonst, ihn auszugleichen. So stand er da als Gegner aller Philosophen, er bekämpft sie mit philosophischen Gründen, ohne ihnen doch ein selbständiges System entgegenstellen zu können. Hegel schildert Jacobi's Philosophiren, welches das Wissen und Glauben vergeblich zu vereinigen sucht, sehr schön: „Jacobi ist gleich einem einsamen Denker, der am Morgen des Tages ein uraltes Räthsel fand, in einen Felsen gehauen. Er glaubt an das Räthsel, aber er bemüht sich vergebens, es aufzulösen. Er trägt es den ganzen Tag mit sich umher, lockt wichtigen Sinn heraus, prägt ihn aus zu Lehren und Bildern, welche die Hörer erfreuen, mit edlen Wünschen und Ahnungen beleben; aber die Auflösung mißlingt, und er legt sich Abends nieder mit der Hoffnung, daß ein göttlicher Traum oder das nächste Erwachen ihm das Wort seiner Sehnsucht nennen werde, an das er so fest geglaubt hat."

3. Fichte.

Eine durchaus consequente Ausbildung des subjectiven Idealismus hat Fichte versucht und erreicht.

Johann Gottlieb Fichte wurde in Rammenau in der Oberlausitz im Jahre 1762 geboren. Er studirte in Jena Theologie, beschäftigte sich aber vorzüglich mit Philosophie; bis zum Jahre 1793, wo er eine Professur in Jena erhielt, erhielt sich Fichte durch Ertheilen von Unterricht in verschiedenen Familien; namentlich war er mehrere Jahre in Zürich. Seine Berufung war die Folge einer im Jahre 1792 von ihm herausgegebenen Schrift: „Kritik aller Offenbarung," die sich ganz an Kant anschloß und, da sie anonym erschien, auch anfänglich für ein Werk Kant's galt. Fichte suchte darin nachzuweisen, daß nur unter der Voraussetzung eine Offenbarung möglich sei, daß durch einen vollständigen moralischen Ruin der Menschheit das Sittengesetz über den Menschen seine Macht gänzlich verloren habe, und daß ferner der Inhalt einer solchen Offenbarung nur in den Postulaten der praktischen Vernunft, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bestehen könne, da der Mensch, um sittlich zu handeln,

weiter nichts zu wissen brauche. Noch vor Antritt seines Lehramtes veröffentlichte Fichte seine „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution,“ und die darin ausgesprochenen freisinnigen Grundsätze waren sehr geeignet, ihn bei den Regierenden verhaßt zu machen.

In Jena lebte Fichte in vertrautem Verkehr mit den vielen bedeutenden Männern, welche damals die Weimarische Regierung heranzog, mit Göthe, Schiller, Humboldt, den beiden Schlegel u. A., und entfaltete eine angestrengte wissenschaftliche Thätigkeit; doch schon im Jahre 1799 wurde das Verhältniß gelöst, indem Fichte in Folge einer gegen ihn gerichteten Anklage wegen Atheismus und seiner heftigen Vertheidigung seine Entlassung erhielt. In Berlin fand Fichte, nachdem ihm, dem in religiöser und politischer Beziehung Verdächtigen, von verschiedenen Seiten der Aufenthalt war verweigert worden, eine Zuflucht; er hielt dort populäre Vorträge für Gebildete der verschiedenen Stände und setzte dies während des Winters fort, auch nachdem er 1805 eine Professur in Erlangen erhalten hatte. Die berühmtesten dieser Vorträge sind die „Reden an die deutsche Nation,“ die er im Winter 1807—1808 hielt, während Berlin von einem französischen Marschall beherrscht wurde. Diese Reden waren, obwohl sie zunächst nur eine veränderte Nationalerziehung bezweckten, die erste, gewaltige Mahnung an das Gewissen der deutschen Nation, die Fessel des Eroberers abzuschütteln und, der eignen Kraft eingedenk, auf fremde Hülfe verzichtend, sich muthig für das Edelste und Beste, die Freiheit, zu erheben. In gleichem Sinne wirkte Fichte an der, namentlich durch seine Bemühungen im Jahre 1809 neu gegründeten, Berliner Universität und trug vor Allen dazu bei, die Jugend für die Sache des Vaterlandes zu begeistern. Mit dem innigsten Antheil begrüßte er die Erhebung des Volkes und wirkte nach Kräften mit zur Befreiung von der Knechtschaft; er wurde das Opfer seiner Thätigkeit. Bei der Pflege der Verwundeten, die sich Fichte in Gemeinschaft mit seiner Frau besonders angelegen sein ließ, hatte sich die letztere ein Nervenfieber zugezogen; sie genaß zwar, aber Fichte wurde von der Krankheit befallen und erlag ihr im Januar 1814.

In der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ hatte Kant die später zurückgenommene Behauptung aufgestellt, es sei möglich, daß Receptivität und Spontaneität im Grunde nicht verschieden, daß das denkende Ich und die „Dinge an sich“ ein und dasselbe seien. Hier knüpft Fichte mit einer Theorie an, welche das unbegreifliche

„Ding an sich“ ganz beseitigt. Daß wir die Dinge nicht so wahrnehmen, wie sie sind, sondern daß wir das, was wir an ihnen wahrnehmen, selbst erst hinzuthun, hatte Kant nachgewiesen. Nun besteht aber alles Wahrnehmen überhaupt nur in dem Gewahrwerden unseres eignen Zustandes; wir finden in unserem Geiste eine Menge von Vorstellungen und Bildern, von denen wir uns bewußt sind, sie nicht selbst hervorgebracht zu haben. Ob ihnen etwas außer unserm Vorstellen entspricht, läßt sich aus den Bildern nicht einsehen; denn wollten wir auch eine in uns vorhandene Vorstellung, um ihre Wahrheit zu prüfen, mit einer Anschauung vergleichen, so würden wir ja doch nur Bild mit Bild vergleichen, denn wir nehmen ja in der Anschauung immer nur unsern eignen Zustand (die Sinnesaffection des Sehens, Fühlens, Hörens ꝛc.) wahr, aber nicht die Objecte selbst. Nun sind wir freilich genöthigt, Objecte außer uns anzunehmen, denn da wir wissen, daß die Bilder sinnlicher Dinge, die sich in uns vorfinden, nicht durch uns selbst entstanden sind, so müssen wir etwas annehmen, das sie verursacht und dieses Verursachende dann außer uns verlegen; damit aber haben wir nur einen Denkproceß vollzogen. Nur weil wir in uns das Gesetz vom zureichenden Grunde finden (jedes Ding muß einen zureichenden Grund haben, weßhalb es existirt), sind wir genöthigt, überhaupt aus den in uns vorhandenen Vorstellungen auf etwas außer denselben zu schließen. Wir nehmen also nicht Dinge wahr, sondern wir schließen erst, daß es Dinge giebt oder, wie Fichte sich ausdrückt, wir setzen Dinge außer uns. Demnach schaffen wir uns unsere Welt, indem wir sie denken. Doch ist dieses Schaffen kein durchaus freiwilliges; denn, wie schon vorhin erwähnt, wir sind uns bewußt, daß die Vorstellungen, die wir im Denken vorfinden, nicht durch Selbstthätigkeit hervorgebracht sind, vielmehr bilden gerade diese Vorstellungen eine Beschränkung unsrer Denkfreiheit, sie sind die unbegreifliche Schranke des Ich. Was uns also zum Denken auffordert, was uns nöthigt uns eine von uns verschiedene Außenwelt, ein Nicht-Ich gegenüber zu setzen, das ist eine unerklärliche, aber einmal vorhandene Beschränkung unseres Denkens selbst; aber mag diese kommen, woher sie will, wir empfinden sie doch immer nur als einen Zustand, als eine Wesensbeschaffenheit unsrer selbst, nicht aber als etwas außer uns, nicht als einen reinen Abdruck von etwas Fremdem in uns selbst. „Stellte man sich z. B. auch vor, die Seele gliche einem Saitenspiele, welches, um zu tönen, den berührenden Finger erwarte, so wird doch immer, auch auf Berührung, die Saite den schon

in ihr liegenden Ton, das Saitenspiel die in ihm, potentiell, liegende Harmonie der Töne entwickeln, die Töne, die gleichsam a priori in den Saiten schlummern, und der berührende Finger wird ihnen Nichts von seiner Natur mittheilen; vielmehr werden wir aus dem Klange der Saite nur auf die innere Beschaffenheit oder Natur der Saite selbst schließen; um wievielmehr nicht bei einem durchaus lebendigen und selbständigen Wesen, wie das menschliche Ich."

Das ist die Grundlage des vollkommen consequenten subjectiven Idealismus. Er geht davon aus, daß alle geistige Thätigkeit, alles Denken, Vorstellen, Fühlen nur Offenbarung der Organisation unsres Denkvermögens sei. „Gleichwie die grünen, rothen, gelben Wölkchen, welche das von der Sonne geblendete Auge eine Zeit lang vor sich schweben sieht, nur eine gewisse innere Einrichtung des Sehorgans offenbaren, so offenbaren auch die Qualitäten, in welchen die Dinge, ja die ganze Welt vor uns sich hinspiegelt, die innere Natureinrichtung unsrer geistigen Sehkraft — der Intelligenz." Der Fichte'sche Idealismus leugnet nicht — wie man ihm manchmal vorgeworfen — die Außenwelt, er muß sie nur erst schaffen, d. h. er muß aus der Organisation unsres Geistes die Annahme einer Außenwelt als gerechtfertigt nachweisen.

Wenn auf diese Weise die gesammte Philosophie aus einem gemeinschaftlichen Grunde abgeleitet und daher ein Ganzes geworden ist, dann hört sie auf Philosophie, d. h. Streben nach der Weisheit oder Wissenschaft zu sein, sie ist vielmehr dann Wissenschaft selber. Von diesem Gesichtspunkte aus nennt denn auch Fichte seine Philosophie Wissenschaftslehre. Um eine solche herzustellen, bedarf es vor allen Dingen eines obersten, durch sich selbst gewissen Grundsatzes, aus dem alle andern sich ableiten ließen. Die Logik stellt als obersten Grundsatz den der Identität auf: A = A; die Wahrheit desselben wird Niemand bestreiten, aber genauer betrachtet ist dieser Satz ganz ohne Inhalt, denn es folgt daraus, daß A = A ist, durchaus noch nicht, daß A wirklich existirt, vielmehr ist jener Satz eigentlich nur ein hypothetischer, er sollte lauten: Wenn A ist, ist A. Es entsteht also die Frage: unter welchen Bedingungen ist denn A? A wird als sich selbst gleich von mir gedacht, wenn ich es überhaupt denke; demnach bedeutet jener Satz der Identität: „es wird gesetzt, daß im Ich etwas sei, das sich stets gleich, stets ein und dasselbe sei," oder daß das Denken immer ein und dasselbe, daß das Ich sich selbst gleich sei; demnach lautet nun der erste Grundsatz: „Ich bin Ich" oder „Ich bin."

Ich = Ich ist etwas ganz Anderes als A = A. Der letztere Satz ist nur hypothetisch: „Wenn A gesetzt ist, ist A, der erstere aber ist nothwendig, denn er enthält die Bedingung, unter welcher A = A sein kann, nämlich daß ein sich selbst gleiches Ich existirt." Die erste Handlung des Menschen, von der alle Erkenntniß ausgeht, ist mithin das „Setzen des Ich," das heißt das Erwachen des Selbstbewußtseins. Aehnlich ist dieser Grundsatz dem Principe des Cartesius: „Ich denke, also bin ich" und der Reinhold'schen Begründung der Philosophie auf die Thatsache des Vorstellens. Doch sind diese beiden Begründungen nicht ein Zurückgehen auf den letzten Grund, denn weder das Denken noch das Vorstellen drücken das wahre Wesen des Ich aus, das Ich kann sein, ohne zu denken und ohne vorzustellen, daß es ist, ist überhaupt das Erste, Unmittelbarste, was wir von ihm wissen. Es muß also nicht heißen: „Ich denke, also bin ich" oder „ich stelle vor, also bin ich," sondern: „ich bin, also bin ich."

Bedingt durch diesen ersten Grundsatz, aber nicht aus ihm abzuleiten ist der zweite, der des Widerspruches: nicht A oder — A ist nicht = A. Möglich ist dieser Satz nur unter der Voraussetzung eines sich selbst gleichbleibenden Ich; denn wäre dieses Ich nicht sich selbst gleich, so könnte ja auch A = — A sein. Aber die Möglichkeit des — A, der Negation des A, geht aus dem Satze der Identität nicht hervor, vielmehr drückt diese Negation selbst die Thatsache aus, daß das Ich dem Gesetzten etwas entgegensetzt. Nun ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dieses allein ist schlechthin (unbedingt) gesetzt: demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich Entgegengesetzte ist = Nicht-Ich. Somit sind als Grundlagen alles Denkens zwei Sätze gefunden. 1. Das Ich setzt sich selbst. 2. Das Ich setzt sich ein Nicht-Ich gegenüber; oder: das Denken beginnt mit der unmittelbaren Ueberzeugung von dem Dasein des Denkenden und findet sich in sich selbst genöthigt, sich etwas Anderes gegenüber zu setzen; es existirt Selbstbewußtsein und Bewußtsein der Außenwelt. Diese beiden Grundsätze widersprechen sich aber, denn wenn ich sage, „das Ich setzt sich ein Nicht-Ich gegenüber," so lege ich eben dem Nicht-Ich alles das bei, was dem Ich nicht zukommt, ich verneine damit das Ich vollkommen. Denke ich also ein Nicht-Ich, so kann ich das Ich nicht mehr denken, denke ich das Ich, so kann ich nicht das Nicht-Ich denken, und doch soll nur im Ich das Nicht-Ich gedacht werden. Diesen Widerspruch löst der dritte Grundsatz, welcher angiebt, wie das Ich und das Nicht-Ich im Bewußtsein vereinigt

werden können ohne sich aufzuheben. Dies ist bloß dadurch möglich, daß sie sich gegenseitig einschränken, d. h. daß sowohl das Ich, als das Nicht-Ich für theilbar erklärt werden; beiden wird ein Theil ihrer Realität genommen und auf das andere übertragen, das Ich existirt, soweit das Nicht-Ich nicht existirt und das Nicht-Ich existirt, soweit das Ich nicht existirt. Der dritte Grundsatz lautet also: A ist zum Theil — A und — A ist zum Theil A, oder das Ich ist zum Theil sich selbst gleich, rein selbstthätig, zum Theil bestimmt durch etwas ihm Ungleiches, Fremdes. Unsere ganze Erkenntniß beruht auf diesen drei Sätzen, von denen der zweite dem Inhalte, der dritte der Form nach durch den ersten bedingt ist, und die sich in einen Satz zusammenfassen lassen, der im Keime die ganze Philosophie enthält: „Ich setze dem Ich im theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.“ Dieser Fundamentalsatz enthält die beiden Grundthätigkeiten des Denkens: 1. Das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen, d. h. das Ich setzt sich als beschränkt durch ein Nicht-Ich; 2) das Ich setzt das Nicht-Ich beschränkt durch das Ich. Im ersten Falle ist das Ich erkennend, im zweiten handelnd, daher ist der erste Satz die Grundlage der theoretischen, der zweite der der praktischen Philosophie.

Das Alles ist nur eine streng wissenschaftliche Entwickelung des oben kurz angedeuteten Grundgedankens der Fichte'schen Philosophie. Ich setze dem Ich im theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen, heißt nichts anderes als: Ich bin mir zunächst nur meiner selbst als eines denkenden Wesens bewußt, finde aber in mir Vorstellungen, die nicht von mir selbst hervorgerufen sind, als deren Ursache ich also ein von mir verschiedenes Wesen annehmen muß; da ich dieses Wesen erst denke, so hängt es (d. h. sein Gedanke) von mir ab, da es aber mein Vorstellen beeinflußt, bestimmt, so hänge ich von ihm ab. So weit ich mich durch das was außer mir ist, bestimmen lasse, d. h. mein Denken auf die Außenwelt richte, bin ich erkennend, wenn ich mich dagegen unabhängig von allen äußeren Ursachen frei nach mir selbst bestimme, handelnd.

Eigenthümlich ist dabei die Fichte'sche, später auch von Hegel angenommene Methode, in einem Satze zwei widersprechende Sätze aufzusuchen und diese in einem dritten zu vermitteln. So enthält der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich“ zwei einander entgegengesetzte Behauptungen: 1. Das Ich ist bestimmt von dem Nicht-Ich, also das Ich

leidend, das Nicht-Ich thätig. 2. Das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich, das Ich ist also thätig. Dieser Widerspruch löst sich durch die Annahme, daß das Ich theils thätig, theils leidend sei, und zwar durch die Thätigkeit des Ich selber, das Ich setzt eine theilweise Negation in sich selbst: „so viele Theile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Theile der Realität setzt es in das Nicht-Ich, welche Realität in dem Entgegengesetzten die Realität in ihm eben aufhebt." Diese Wechselbestimmungen ergeben, wenn man vom Ich absieht, die Kante'sche Kategorie der Wechselwirkung und ebenso deducirt Fichte weiter aus dem Satze: „das Nicht-Ich bestimmt das Ich" die der Causalität, und aus dem Satze: „das Ich bestimmt sich selbst" (ist also zugleich thätig und leidend) die der Substanzialität; die eine Substanz, welche alle Realität umfaßt, ist das Ich, alle Accidenzen sind nur Beschränkungen des höchsten Realen und haben ihre Wahrheit nur im Ich. Hier ist Fichte's Lehre mit der Spinoza's wesentlich verwandt; beide nehmen nur eine Substanz an und betrachten alles Andere nur als ein theilweis Reales, das eine Negation des Allerrealsten enthält (wie Spinoza könnte Fichte sagen: „jede Definition ist eine Negation"), nur daß Spinoza seine Substanz außer dem Ich setzt, das Ich als Accidenz betrachtet, Fichte dagegen das Ich als Substanz, die ganze Welt als Accidenz des Ich. Daher hatte Jacobi Recht, der Fichte's Lehre einen umgekehrten Spinozismus nannte.

Für die Frage, woher kommt nun die Beschränkung des Ich, was ist der Grund des Leidens im Ich? ist nun in den beiden obern Sätzen eine doppelte Antwort. Nach dem Satze der Causalität liegt der Grund des Leidens im Ich in einer Thätigkeit des Nicht-Ich, nach dem der Substanzialität ist das Leiden nur verminderte Thätigkeit ohne äußeren Grund. Beide Ansichten vereinigen sich in dem Satze: Auf die Thätigkeit des Ich geschieht ein Anstoß: „es muß nun angenommen werden, daß dieser Anstoß nicht ohne Zuthun des Ich vorhanden ist, sondern daß er eben auf die Thätigkeit desselben im Setzen seiner selbst geschieht, daß gleichsam seine weiter hinaus strebende Thätigkeit in sich selbst zurückgetrieben (reflectirt) wird, woraus denn die Selbstbegrenzung und aus ihr alles Uebrige, was gefordert wurde, sehr natürlich erfolgen wird."

Dieser ewige Wechsel im Ich, wonach es sich bald als unbeschränkt, unendlich und dann wieder als beschränkt, endlich setzt, „ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch

sich selbst reproducirt, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außer derselben setzt, und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht" — ist das Vermögen der Einbildungskraft. Während diese alle Objecte augenblicklich wieder vernichtet, und in's Unendliche auflöst, ist die Kraft ein solches flüchtiges Object festzuhalten (zu „verständigen") der Verstand. Es sind also drei geistige Grundvermögen, welche unsre Intelligenz bilden, die Vernunft, oder das Vermögen schlechthin etwas zu setzen, die Einbildungskraft, oder das Vermögen Objecte zu schaffen und sogleich wieder aufzulösen und der Verstand, „der bloße Behälter, des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten und durch die Vernunft Bestimmten."

Das sind die wesentlichsten Punkte der Grundlagen des theoretischen Theiles der Wissenschaftslehre; die praktische Grundlegung derselben beginnt mit dem Satze: „das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich." Während im theoretischen Wissen das Ich und das Nicht-Ich unvereinbar waren, die Schranke, welche das Ich in seiner freien Thätigkeit hemmte, nicht außer ihm gesucht und doch auch aus ihm nicht erklärt werden konnte, räumt die praktische Wissenschaftslehre die Schranke einfach hinweg durch die Forderung: „bestimme das Nicht-Ich durch das Ich," d. h. laß dich nicht durch irgend etwas bestimmen, sondern bestimme dich frei aus dir selbst. „Die theoretische Wissenschaftslehre hatte es mit der Vermittelung des Ich und Nicht-Ich zu thun. Sie hatte zu diesem Zwecke ein Mittelglied nach dem andern eingeschoben, ohne ihren Zweck zu erreichen. Da tritt die Vernunft mit dem absoluten Machtspruch dazwischen: es soll, da das Nicht-Ich auf keine Weise mit dem Ich sich vereinigen läßt, überhaupt kein Nicht-Ich sein, womit der Knoten zwar nicht gelöst, aber doch zerschnitten wird."

Das praktische Ich sucht demnach die Außenwelt, die als eine Schranke seiner Freiheit ihm hemmend entgegentritt, zu überwinden, eine neue, ideale Welt zu schaffen, wie sie sein würde, wenn das Ich ganz frei und unabhängig sein könnte; in diesem Streben findet es sich freilich fortwährend gehemmt; das Nicht-Ich, die fremde Außenwelt, tritt immer wieder dazwischen und muß immer wieder auf's Neue überwunden werden. Aber gerade in der Unendlichkeit dieses Strebens liegt die Bürgschaft für unsre Ewigkeit.

Daraus geht hervor, wie sehr die praktische Vernunft vor der theoretischen den Vorzug hat, und den praktischen Theil der Philosophie hat daher auch Fichte vorzüglich bearbeitet.

Die Sittenlehre, Fichte's ausgeführtestes und durchdachtestes Werk, soll eine Theorie des Bewußtseins unsrer moralischen Natur sein. Zunächst wird in ihr das Princip der Sittlichkeit in folgender Weise deducirt: „Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was außer ihm ist, unterscheidet, besteht in seiner Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen (denn wir können uns als uns selbst, d. h. von allem andern getrennt, nur wollend denken); und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm gedacht wird." Indem wir nun diese Tendenz zur Selbstthätigkeit als uns selbst betrachten, in ihr unser eigentliches Wesen erkennen, setzen wir uns selbst als frei, d. h. wir schreiben uns ein Vermögen der Causalität zu, betrachten uns als eine Intelligenz, die, unabhängig von den Objecten, dieselben erst erschafft. „Wir sind genöthigt zu denken, daß wir schlechthin durch Begriffe mit Bewußtsein und zwar nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit uns bestimmen sollen: und dieses Denken ist eben das gesuchte Bewußtsein unsrer ursprünglichen Tendenz zur Selbstthätigkeit." Daraus ergiebt sich als Princip der Sittlichkeit „der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme bestimmen sollen." Oder mit kurzen Worten: Wenn wir über unser eigenstes Wesen nachdenken, von allem was von Außen auf uns einwirkt absehen, finden wir in uns einen Trieb zur Selbstthätigkeit. Wir müssen, wenn wir den wahren Kern unsrer Natur nicht verleugnen wollen, von dieser erkannten innern Selbstthätigkeit Alles andre was sich in uns findet, abhängig machen; wir müssen uns für frei halten, weil wir die Freiheit als letzte Erscheinung in uns finden. „Der Glaube an die objective Gültigkeit dieser Erscheinung ist es, der aus dem Bewußtsein des Sittengesetzes abzuleiten ist. Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Uebergang in eine intelligible Welt bahnt und ihr zuerst einen festen Boden bietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten und von ihm geht unser System aus, das ja beide Welten umfassen soll. Das Thun ist nicht aus dem Sein abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich darf es nicht für Schein halten; vielmehr ist das Sein aus dem Thun abzuleiten. Das Ich ist nicht

aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und darum muß von dem letzteren alle Philosophie ausgehen.“ Man sieht, wie bei Kant, so ist auch bei Fichte das Bewußtsein eines inneren Triebes, der kategorische Imperativ, der letzte Grund unsrer wichtigsten Ueberzeugungen; nur geht Fichte einen Schritt weiter, wie Kant, denn während für diesen nur Freiheit, Unsterblichkeit und das Dasein Gottes Postulate der praktischen Vernunft waren, ist bei Fichte auch die Annahme einer Außenwelt nur Folge des erkannten Triebes zur Selbstthätigkeit.

Er beweist die Nothwendigkeit dieser Annahme in folgender Weise: Das Vernunftwesen muß sich ein Vermögen der Freiheit zuschreiben. Es muß also denken, daß mehrere wirkliche und bestimmte Handlungen durch seine Freiheit möglich sind. Es kann ferner keine Handlung als wirklich denken ohne etwas außer sich anzunehmen, worauf diese Handlung gehe. Ebenso kann das Vernunftwesen sich ein Vermögen der Freiheit nicht zuschreiben, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens oder ein wirkliches freies Wollen in sich zu finden; dieses Wollens kann es sich aber nur dann bewußt werden, wenn es sich eine wirkliche Causalität außer sich zuschreibt, d. h. wenn es erkennt, daß ihm ein reelles Wirken in der Sinnenwelt möglich ist, daß gewisse Veränderungen in der Sinnenwelt auf sein Wollen erfolgen. Diese Veränderungen bilden aufeinander folgende Reihen von Ursachen und Wirkungen, deren Anfang aber immer ein bestimmter Punkt ist, ein Etwas, auf das der Wille unmittelbaren Einfluß hat.

Wenn ich meine Thätigkeit nach Außen übertragen will, so bin ich in der Uebertragung derselben von der Außenwelt abhängig, durch sie bestimmt. Alles was unabhängig von der Freiheit festgesetzt wird, ist Natur, demnach fällt das Ich, wenn wir es objectiv, d. h. durch Anderes bestimmt denken, auch in das Gebiet der Natur, und wie wir als denkendes Ich uns den freien Trieb zur Selbstthätigkeit beilegen, so müssen wir uns, dem gedachten, natürlichen Ich, auch einen natürlichen Trieb beilegen. Dieser mein Naturtrieb, das Begehren, hat zum Objecte Naturdinge, um dieselben entweder unmittelbar mit mir zu vereinigen (wie Speise oder Trank); oder sie in ein gewisses Verhältniß mit mir zu setzen (freie Luft, heitres Wetter 2c.). Nun sind die Naturdinge im Raume, wie aus der theoretischen Philosophie als bekannt vorausgesetzt wird, ich muß mir daher mein Ich, sofern es in der Natur (Naturproduct) ist, ebenfalls als räumlich denken, da

sonst die Natur nicht auf dasselbe wirken könnte; ich bin sonach Materie, und eine Materie, auf welche der Wille einen unmittelbaren Einfluß hat, d. h. ein Leib.

So beweist Fichte, was noch keinem Philosophen eingefallen war, daß wir einen Körper haben und zwar daraus, daß wir vermöge des in uns wohnenden Triebes uns eine Fähigkeit zuschreiben müssen, auf die Außenwelt zu wirken, und also von einem bestimmten Anfange aus gewisse Veränderungen in der Sinnenwelt hervorbringen zu können, daß ferner auch die Außenwelt auf uns einwirkt, und wir mithin uns unter denselben Bedingungen (Räumlichkeit) vorstellen müssen, wie die Außenwelt.

Der Trieb, den wir zufolge unsrer sinnlichen Natur in uns finden, ist der Trieb nach Genuß; er strebt nach Befriedigung um der Befriedigung willen, gerade so wie der ursprüngliche Selbstthätigkeitstrieb im Menschen nach Freiheit strebt um der Freiheit willen. Beide Triebe sind von einander völlig unabhängig, daher ist die Aufgabe sie zu vereinigen, damit sie sich nicht aufheben. „Der reine Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit, die Handlung ist ihm angemessen, wenn sie gleichfalls auf dieselbe ausgeht, d. i. in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte. — Diese Reihe ist nothwendig vom ersten Punkte an, auf welchen die Person durch ihre Natur gestellt wird, in's Unendliche hinaus, es versteht sich, in der Idee, bestimmt; es ist sonach in jedem möglichen Falle bestimmt, was in demselben und unter allen Bedingungen der reine Trieb fordere. Wir können diese Reihe nennen die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens. Ohnerachtet nun diese Reihe selbst noch nicht bekannt ist, so ist doch so eben erwiesen, daß eine solche nothwendig stattfinden müsse. Wir können sonach auf diesen Grund sicher fußen und müssen daher als Princip der Sittenlehre folgendes angeben: Erfülle jedesmal deine Bestimmung; wenn gleich noch die Frage zu beantworten ist: „Was ist denn deine Bestimmung?“ In jedem Momente ist etwas unserer sittlichen Bestimmung angemessen; dieses wird nun zugleich von dem reinen Triebe und dem Naturtriebe (falls dieser noch unverdorben ist) gefordert; nur dadurch wird das sittliche Handeln in den einzelnen Fällen möglich, doch ist natürlich nicht Alles, was der Naturtrieb fordert, der sittlichen Bestimmung des Menschen angemessen. Aus der Vereinigung beider Triebe entsteht nun ein gemischter, der sittliche Trieb; dieser geht nicht, wie der reine Trieb auf die Unabhängigkeit des Menschen im Allgemeinen, sondern er

fordert, wie der Naturtrieb, eine einzelne bestimmte Handlung, freilich aber eine solche, die in der unendlichen Reihe der Handlungen liegt, die den Menschen zur Freiheit führen. Nun ist aber der sittliche Trieb nicht etwa aufzufassen als eine blinde, treibende Macht, sondern wie die Freiheit, zu welcher der reine Trieb den Menschen führt, in dem von allen äußern Bestimmungen freien Selbstbewußtsein, in der reinen Intelligenz besteht, so ist auch der sittliche Trieb auf ein Erkennen gegründet, auf die klare Einsicht, daß dies oder jenes Pflicht sei; ein Handeln ohne diese Einsicht ist vielleicht ein gesetzmäßiges, niemals aber ein sittliches zu nennen. Der sittliche Trieb muß vermöge unsres Denkens zu einem bestimmten Begriffe, dem kategorischen Imperativ, werden. Daraus folgen als allgemeine Bedingungen des sittlichen Handelns, ganz abgesehen von dem Inhalte der Handlung, daß wir stets nach klarem Bewußtsein, nie blind nach bloßen Antrieben und niemals gegen unsre Ueberzeugung handeln sollen. Klare, selbstgewonnene Einsicht ist daher zu jedem sittlichen Handeln nothwendig, „wer auf Autorität hin handelt, handelt nothwendig gewissenlos.“ Das Kriterium für die Richtigkeit unsrer Ueberzeugungen haben wir aber in uns selbst, es ist das Wahrheitsgefühl oder das Gewissen, das unmittelbare Bewußtsein unsrer bestimmten Pflicht. „Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren, denn es ist das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen Ich, über das kein anderes Bewußtsein hinausgeht.“ Es läßt sich mithin der höchste allgemeine (formale) Grundsatz der Sittenlehre so fassen: Handle stets nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht, oder: Handle nach deinem Gewissen.

Dieses Bewußtsein, daß der Mensch in jedem Augenblicke seine Bestimmung zu erfüllen habe, ist das Gewisseste, was es giebt; alle andre Ueberzeugung, alles was wir für das Sicherste und Unbestreitbarste halten (wie das Dasein der Außenwelt ꝛc.) gründet sich erst auf dieses Bewußtsein, wird erst aus ihm geschlossen und bewiesen. Es ist daher auch das einzig mögliche Princip der Moral, jede andre Grundlage derselben führt bei consequenter Durchführung nothwendig auf eine Nützlichkeitslehre, einen Eudämonismus, anstatt auf reine Pflichtenlehre.

Das Böse im Menschen aber beruht einzig und allein darauf, daß der Mensch sein klares Bewußtsein der Pflicht verdunkelt, indem er in der Reihe der zu seiner Bestimmung nothwendigen Handlungen nicht fortschreitet, sondern in seiner ursprünglichen Abhängigkeit von

der Natur befangen bleibt. Es ist durchaus undenkbar, daß Jemand bei dem deutlichen Bewußtsein seiner Pflicht im Augenblicke des Handelns sich entschließe, seine Pflicht nicht zu thun; das wäre teuflisch, der Begriff des Teufels widerspricht sich aber selbst und hebt sich sonach auf. Das Grundübel des Menschen ist vielmehr die Trägheit, die ihn auf einer niedern Stufe der Entwickelung zurückhält und allmählich gänzliches Unvermögen zum Guten werden kann; aus der Trägheit entspringt das zweite Laster des Menschen, die Feigheit, die in der Unfähigkeit besteht, in geistiger oder physischer Wechselwirkung mit Andern seine Selbständigkeit zu behaupten, und die zur geistigen und leiblichen Sklaverei führt. Die Feigheit hat aber zur natürlichen Folge die Falschheit, das dritte Grundlaster der Menschheit. Diese Fehler in der Welt durch moralische Einwirkung auszurotten, ist die höchste Aufgabe der Menschheit.

Der formale Grundsatz der Sittenlehre: „Handle stets nach deiner besten Ueberzeugung," oder „handle nach deinem Gewissen" genügt eigentlich vollkommen für das praktische Leben; denn da ja alle unsre Handlungen in der Reihe liegen, die zur Freiheit führt, oder außer derselben, da es sonach nur böse und gute, keine gleichgültigen Handlungen giebt, so wird uns das Gewissen in keinem bestimmten Falle rathlos lassen. Doch läßt sich auch der materielle Inhalt des Sittengesetzes bestimmen, es läßt sich sagen, was in einem einzelnen Falle das Gewissen billigen wird und was nicht. Doch ist diese angewandte Sittenlehre theilweise nur als bedingt aufzufassen; denn wenn es sich auch erweisen läßt, daß ein vernünftiges Wesen außer mir existiren muß*), so läßt sich doch die Vielheit vernünftiger Einzelwesen, das Dasein der Menschheit, nicht streng beweisen, die Vorschriften für das Zusammenleben mit Andern haben daher nur Gültigkeit, sofern Andere wirklich existiren.

Da der höchste Zweck aller unserer Handlungen die vollkommene Freiheit und Selbständigkeit des Ich ist, so ergiebt sich daraus, daß alle unsre Handlungen diesem Zwecke dienen müssen. Nun ist ein selbständiges Handeln nach Außen nur möglich unter der Voraussetzung, daß unser Körper in keiner Weise dem Willen widerstrebt; es ist mithin Pflicht, den Leib möglichst auszubilden und zu behüten, aber nur als Mittel, niemals als Zweck. Da ferner unsre Freiheit in einem

*) Der Beweis wird davon hergenommen, daß der Mensch zum Bewußtsein seiner Freiheit nur durch ein anderes freies Wesen, das er als solcher erkennt, gelangen kann.

Erkennen besteht und die letzte Aufgabe alles Erkennens unsre Freiheit ist, so folgt daraus die Pflicht, das Erkenntnißvermögen ohne irgend welche Beschränkung möglichst auszubilden, bei allem Nachdenken aber als höchstes Ziel die Pflicht nie aus dem Auge zu verlieren. Daraus, daß ich nicht bloß ein vernünftiges Wesen, ein Ich, sondern mehrere Ich anzunehmen mich gezwungen sehe, folgt, daß ich alles was von meinem Ich gilt, ganz im gleichen Maße auch auf diese übertragen muß, meine Freiheit nur als gleichzeitig bestehend mit der Freiheit andrer vernünftiger Wesen denken kann. Mein Streben muß mithin darauf gehen nicht nur mein Ich, sondern das Ich überhaupt, die Vernunft, selbständig, frei, allgemein herrschend zu machen. Es wird dadurch allgemeine Moralität, gleiches Handeln aller vernünftigen Wesen gefordert und es findet der Kantische Imperativ seine Anwendung: handle so, daß du dir die Maxime deines Willens als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung denken kannst. Es ist mithin Pflicht für Jeden in der Gesellschaft zu bleiben und in ihr zu wirken, da er sonst die Moralität in derselben nicht verbreiten könnte; und ebenso soll Jeder der Kirche angehören, denn es ist die Aufgabe der Kirche gemeinschaftliche praktische Ueberzeugungen herbeizuführen, an welche die fernere Belehrung und Ueberzeugung, die ein Vernunftwesen dem andern schuldig ist um die Vernunft im Allgemeinen zur Herrschaft zu bringen, sich anknüpfen können. Das, worüber Alle einig sind, heißt das Symbol der Kirche; dieses ist mithin nichts festes, sondern stets veränderlich; die Ueberzeugung geht von ihm aus, aber sie darf dabei nicht stehen bleiben; vielmehr ist es die Pflicht eines Jeden, sich seine eigene Ueberzeugung zu bilden und sie ganz ungescheut andern mitzutheilen, „wider eigne Ueberzeugung es sich zum Zwecke machen, Andre bei diesem Glauben zu erhalten ist gewissenlos.“*) Der gesammte Endzweck des Menschen läßt sich in folgender Weise zusammenfassen: „Das letzte Ziel alles seines Wirkens in der Gesellschaft ist: die Menschen sollen alle einstimmen; aber nur über das rein Vernünftige stimmen alle zusammen, denn das ist das Einzige, was ihnen gemeinschaftlich ist. Unter dieser Voraussetzung fällt Kirche und Staat weg, denn Alle haben die gleiche Ueberzeugung und der Wille jedes Einzelnen ist wirklich allgemeines

---

*) „Das Symbol ist Anknüpfungspunkt. Es wird nicht gelehrt — dies ist der Geist des Pfaffenthums — sondern von ihm aus wird gelehrt, es wird vorausgesetzt. — Das Symbol ist veränderlich und soll durch gute, zweckmäßig wirkende Lehre immerfort verändert werden.“

Gesetz, weil alle Andern dasselbe wollen. Wenn dieses Ziel erreicht wäre, käme das, was Einer thut, Allen und das, was Alle thun, jedem Einzelnen zu gute, denn sie alle haben in der Wirklichkeit nur einen Zweck. Jetzt ist es auch schon so, aber nur in der Idee. Jeder soll bei Allem, was er thut, auf Alle denken: aber eben darum darf er manches nicht thun, weil er nicht wissen kann, ob sie wollen."

Von dieser Grundlage aus, daß die Aufgabe des Menschen darin bestehe, die Vernunft überall zur Selbständigkeit zu bringen, eine allgemeine Sittlichkeit zu schaffen, entwickelt nun Fichte die einzelnen Pflichten. Er theilt sie in bedingte und unbedingte Pflichten und beide wieder in besondere und allgemeine. Die allgemeinen bedingten Pflichten beziehen sich auf die Erhaltung und Förderung des Lebens und die Ausbildung des Körpers als Mittel zur Sittlichkeit, die besondern bedingten Pflichten auf die Wahl eines bestimmten Standes und Berufes und die Ausbildung zu demselben. Die allgemeinen absoluten (unbedingten) Pflichten beziehen sich theils auf die Erhaltung der Freiheit der vernünftigen Wesen, theils auf Verbreitung der Moralität überhaupt. Um die Freiheit aller vernünftigen Wesen zu erhalten ist nöthig, daß 1. keines auf den Körper des andern, der die Bedingung des Handelns für dieses ist, irgend welchen schädlichen Einfluß übe; 2. daß kein Vernunftwesen die Intelligenz, die Einsicht des andern in irgend welcher Weise irre leite, daß es vollkommen wahr und offen sei; 3. daß jedem Vernunftwesen ein bestimmter Theil der Natur vollkommen unterworfen sei, um damit seine Zwecke zu verwirklichen, daß jedes Individuum Eigenthumsrecht besitze. Die Collisionsfälle, welche durch die Freiheit mehrerer Vernunftwesen möglich sind, finden aus dem Gesichtspunkte, daß ein Ich dem andern völlig gleich gilt, ihre Erledigung. Der Pflicht, Moralität überhaupt zu verbreiten, kann nicht durch Belohnen und Bestrafen Anderer genügt werden, denn der Trieb nach Glückseligkeit, auf den Lohn und Strafe wirken, gründet sich auf den Naturtrieb, hat aber mit dem reinen Triebe gar nichts zu schaffen, wer um Lohn und Strafe etwas thut, handelt nie pflichtmäßig. Auch durch theoretische Ueberzeugung läßt sich Moralität nicht erzwingen, weil eine wirkliche Ueberzeugung ohne innere, freie Zustimmung überhaupt unmöglich ist; nur dadurch kann man auf die Menschen einwirken, daß man das Gefühl der Achtung in ihnen hervorruft, das sie dann nachher zur Selbstachtung ausbilden können. Daraus geht die Pflicht des guten Beispiels hervor, d. h. die Pflicht, nicht etwa irgend eine sittliche Handlung nur des Beispiels wegen zu thun, sondern, die

sittlichen Handlungen, die man auch sonst thun würde, offen vor Andern zu vollbringen, wenn daraus für Andere ein moralischer Gewinn zu erwarten ist. Die besondern unbedingten Pflichten beziehen sich theils auf den natürlichen Stand der Menschen (Pflichten der Ehe, der Eltern und Kinder), theils auf die besonderen Stände (Pflichten des Gelehrten, des moralischen Volkslehrers, des Künstlers, des Staatsbeamten, der niederen Volksklassen); überall ausgehend vom Principe der allgemeinen Freiheit.

Das sind die Grundzüge der Fichte'schen Sittenlehre, die sich in kurzen Worten dahin zusammenfassen lassen: Das Gewisseste für jeden Menschen ist das Bewußtsein, daß er etwas thun soll, lediglich damit es geschehe, ohne irgend welche andere Beweggründe — das Bewußtsein der Pflicht. Alles kann der Mensch bezweifeln, nur sein Gewissen nicht, und nur das ist für ihn gewiß, was als nothwendige Bedingung dazu gehört, um dem Befehle des Gewissens Folge zu leisten. Der innere Trieb des Menschen, sich nur nach sich selbst zu bestimmen, frei zu sein, würde ihn nie zu einem Handeln in der Sinnenwelt bestimmen, wenn er nicht als Naturwesen auch einem natürlichen Triebe folgen müßte. Da sonach der Mensch noch nicht frei sein kann, ist es seine Aufgabe frei zu werden, d. h. so zu handeln, daß er immer mehr unabhängig, immer vollkommener wird. Die Handlungen, die zur Freiheit führen, liegen in einer zusammenhängenden ununterbrochenen Reihe; also ist in jedem Augenblicke eine bestimmte Handlung von dem Menschen gefordert. „Erfülle deine Bestimmung," dieses Gebot ergeht jeden Augenblick an den Menschen und daher giebt es für ihn in keinem Augenblicke keine gleichgültige Handlung; Alles ist gut oder nicht gut, denn Alles geschieht entweder aus Pflichtgefühl oder nicht, und jede That, die einem andern Beweggrunde, als dem Pflichtgefühle entsprungen ist, ist unsittlich, sie mag so erlaubt und gesetzlich sein wie sie will. „Wem diese Sittenlehre hart und streng vorkommt, dem ist nicht zu helfen; es giebt keine andere."

Man kann mit vollem Rechte sagen: Fichte's Sittenlehre ist die reinste, die jemals ist aufgestellt worden. Sie verlangt die unbedingteste Unterwerfung unter die Pflicht um der Pflicht willen, ohne alle Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe, sie kennt kein Vermitteln zwischen der sinnlichen und geistigen Natur des Menschen, sie verschmäht alle die künstlichen Auswege (wie die Nothlüge, sittliche Adiaphora u. dgl.), auf welchen sich der Mensch gerne der Strenge des Pflichtgebotes entzieht, sie kennt keine Rücksicht auf Traditionen, auf Autorität, sie

verlangt, daß der Mensch eine freie Ueberzeugung sich erringe und unbedingt danach handle. Es geht ein ernster männlicher Sinn, ein großartiger Enthusiasmus für die Wahrheit durch diese Ethik, so daß man sie, auch wenn man Fichte's Philosophie nicht billigt, nicht ohne Bewunderung und Erhebung aus der Hand legen kann. Auch Fichte gehört noch der Periode des mächtigen Ringens an, in dem der Geist die Fesseln einer verbildeten Sitte und der Autorität des starren Kirchenglaubens abzuschütteln strebte, um in der innersten Natur des Menschen einen letzten sicheren Halt zu finden; aber — welcher Unterschied zwischen Fichte und den Sprechern der französischen Aufklärungsperiode, welcher Unterschied zwischen französischem Esprit und deutschem Geiste!

In der Rechtslehre, die Fichte vor der Sittenlehre bearbeitet hatte (in der „Grundlage des Naturrechts"), geht er ebenfalls davon aus, daß ein Vernunftwesen sich nicht denken könne, ohne zugleich eine Außenwelt und in derselben andre Vernunftwesen anzunehmen. Er beweist zunächst das Dasein der Menschheit aus der Existenz des einen Menschen, denn nur unter seines Gleichen wird der Mensch zum Menschen, Jeder muß zum Menschen erst erzogen werden. Mehrere freie Individuen können aber unmöglich zusammen bestehen ohne ein Rechtsverhältniß, welches in der gegenseitigen Anerkennung der Freiheit der Einzelnen seinen Grund hat. Da Einer die Freiheit des Andern nur in so weit beeinträchtigen kann, als er ihn in seinem Handeln nach Außen hindert, so fallen auch bloß die Handlungen in das Gebiet der Rechtslehre; was im Inneren des Menschen bleibt, gehört vor den höheren Richterstuhl der Moral.

Wenn die Freiheit mehrerer Vernunftwesen zusammen bestehen soll, so muß jedes den Begriff seiner Freiheit durch den der Freiheit des andern beschränken, d. h. von seiner Freiheit nur in so weit Gebrauch machen, als dadurch die Freiheit der andern nicht aufgehoben wird. „Beschränke deine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen Vernunftwesen, mit denen du in Verbindung kommst" lautet das erste Princip der Rechtslehre. Die Rechte, welche unmittelbar aus dem Begriffe des Vernunftwesens hervorgehen, heißen Urrechte. „Das Urrecht ist die unbedingte Befugniß einer Person, in der Sinnenwelt nur Ursache und nie ein Bewirktes zu sein." Dem Menschen steht vor allem das Recht der freien Selbstbestimmung und der freien Einwirkung auf die Natur zu; dies ist aber nur möglich, wenn der Leib des Menschen, durch den allein er wirken kann, unantastbar ist und wenn eine bestimmte Sphäre der Sinnenwelt (das Eigenthum) der Einwirkung des

Vernunftwesens unbedingt unterworfen wird. Das *Recht der persönlichen (leiblichen) Freiheit* und das *Eigenthumsrecht* sind demnach die unangreifbaren Urrechte jedes Menschen.

Die Aufrechterhaltung des Urrechtes ist ursprünglich durch gegenseitige Treue und gegenseitigen Glauben bedingt; wo diese aber gebrochen werden, ist zur Herstellung der Sicherheit und der Integrität des Rechtes das *Zwangsrecht* erforderlich, welches auch abgesehen vom guten Willen des Einzelnen ein Rechtsverhältniß möglich macht, indem es bewirkt, daß aus jeder gesetzeswidrigen Handlung das Gegentheil ihres Zweckes erfolgt. Zur Ausführung dieses Zwangsrechtes ist eine zwingende, den Angreifer unwiderstehlich bestrafende Macht erforderlich; um diese herzustellen, müssen alle freien Individuen sich vereinigen, einen Vertrag schließen. Daraus geht das *Staatsrecht* hervor.

Dazu gehört ein *Staatsbürgervertrag*, in welchem Alle Bürger den gemeinsamen Willen aussprechen, sich gegenseitig zu schützen. Dieser gemeinsame Wille findet seinen, auch für die Zukunft bindenden, Ausdruck in der *Gesetzgebung*, welche die *bürgerliche* heißt, sofern sie die Rechte der Einzelnen festsetzt, die *peinliche*, sofern sie die Strafen bestimmt, welche den Verletzer des Rechtes treffen sollen. Zur Ausführung dieses in der Gesetzgebung ausgesprochenen Allgemeinwillens gehört aber eine Macht, gegen welche die jedes Einzelnen unendlich klein ist, die *Staatsgewalt*, der das Recht zusteht, Urtheilssprüche zu fällen und auszuführen. Staatsbürgervertrag, Gesetzgebung und Staatsgewalt sind also die drei Bestandtheile des Staatsrechtes.

Ein solches Rechtsverhältniß ist für die Menschen absolut nothwendig; es kann aber nur innerhalb eines bürgerlichen Vereines bestehen. Der Staat selbst ist daher der wahre und eigentliche Naturzustand des Menschen; die Aufgabe des Politikers besteht also darin, den Staat, wie er sich natürlich gebildet hat (den Nothstaat) dem Vernunftstaate immer ähnlicher zu machen, bis die Staatsgesetze nur das verwirklichte Naturrecht sind.

Fichte's religiöse Ansichten ergeben sich aus den angeführten Grundzügen seines Systems mit Nothwendigkeit. Das ganze System hat, wenn man will, eine religiöse Grundlage, wie denn auch die tiefste Religiosität, d. h. ein das ganze Wesen des Mannes vollständig durchdringendes Pflichtgefühl der Hauptzug von *Fichte's* Character war — es gründet sich auf den *Glauben* an eine moralische Ordnung der Welt, in welcher Jeder in jedem Augenblicke eine bestimmte

Stelle einnimmt. Dieser Glaube ist aber auch Fichte's ganzer Glaube; den Schluß von der moralischen Weltordnung auf einen persönlichen Urheber derselben, hält er für durchaus ungerechtfertigt. Wir wollen das Wesentlichste dieses Glaubensbekenntnisses, wie es Fichte in dem Aufsatze: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung," der bekanntlich seine Entlassung in Jena herbeiführte, mit seinen eignen Worten hier mittheilen.

„Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Anschauung unsres eignen innern Handelns, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, — sagt die transcendentale Theorie; und es ist dem Menschen nicht zu verargen, wenn ihm bei diesem gänzlichen Verschwinden des Bodens unter ihm unheimlich wird. Jene Schranken sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; aber was verschlägt dir auch dies? die Bedeutung derselben ist das Klarste und Gewissste was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebotes, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsre Welt ist das versinnlichte Material unsrer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grund-Stoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang, der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist. Niemand kann ohne Vernichtung seine moralische Bestimmung so weit aufgeben, daß sie ihn nicht wenigstens noch in diesen Schranken für die künftige, höhere Veredelung aufbewahre. — So, als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Princip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsre Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart."

„Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Er wird construirt durch das Rechtthun. Dieses ist das einzig mögliche Glaubensbekenntniß: fröhlich und unbefangen zu vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich; jede unsrer Handlungen wird in der Voraussetzung derselben vollzogen, und alle Folgen derselben werden nur in ihm aufbehalten."

„Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und die Gottlosigkeit besteht darin, daß man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eignen Rath über den Rath Gottes erhebt und sich selbst zum Gotte macht. Wer Böses thun will, damit Gutes daraus komme, ist ein Gottloser. In einer moralischen Weltregierung kann aus dem Bösen nie Gutes folgen, und so gewiß du an die erstere glaubst, ist es dir unmöglich das letztere zu denken. — Du darfst nicht lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmern zerfallen sollte. Aber dies ist nur eine Redensart: wenn du im

Ernste glauben dürftest, daß sie zerfallen würde, so wäre wenigstens dein Wesen schlechthin widersprechend und sich selbst vernichtend. Aber dies glaubst du eben nicht, noch kannst, noch darfst du es glauben; du weißt, daß in dem Plane ihrer Erhaltung sicherlich nicht auf eine Lüge gerechnet ist."

„Der oben abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache derselben, anzunehmen. Der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluß sicher nicht und kennt kein solches besonderes Wesen; nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht ihn. Ist denn jene Ordnung ein Zufälliges, welches sein könnte, oder auch nicht; so sein könnte, wie es ist, oder auch anders; daß ihr ihre Existenz und Beschaffenheit erst aus einem Grunde erklären, erst vermittelst Aufzeigung dieses Grundes den Glauben an dieselbe legitimiren müßtet? Wenn ihr nicht mehr auf die Forderungen eines nichtigen Systems hören, sondern euer eignes Innere befragen werdet, werdet ihr finden, daß jene Weltordnung das absolut Erste aller objectiven Erkenntniß ist, gleichwie eure Freiheit und moralische Bestimmung das absolut erste aller subjectiven; daß alle übrige objective Erkenntniß durch sie bestimmt werden muß, sie aber schlechthin durch kein andres bestimmt werden kann, weil es über sie hinaus nichts giebt. Ihr könnt jene Erklärung gar nicht versuchen, ohne in euch selbst dem Range jener Annahme Abbruch zu thun und sie wankend zu machen. Ihr Rang ist der, daß sie absolut durch sich gewiß ist und keine Klügelei duldet. Ihr macht sie abhängig von Klügelei."

„Und dieses Klügeln, wie gelingt es euch denn? Nachdem ihr die unmittelbare Ueberzeugung wankend gemacht habt, wodurch befestigt ihr sie denn? O, es steht mißlich um euren Glauben, wenn ihr ihn nur mit der Behauptung jenes Grundes, den ihr aufstellt, zugleich behaupten könnt und mit dem Hinfallenlassen desselben hinfallen lassen müßt."

„Denn wenn man nun auch erlauben wollte, jenen Schluß zu machen und vermittelst desselben ein besonderes Wesen als Ursache jener moralischen Weltordnung anzunehmen, was habt ihr denn nun eigentlich angenommen? Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden sein, es soll in der letztern nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann auch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicates zu einem Endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische Weltordnung eben so wenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut, wie zuvor; und ihr habt in der That, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar

nicht gedacht, sondern bloß mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert. Daß es euch so ergehen werde, konntet ihr ohne Mühe voraussehen. Ihr seid endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?"

„So bleibt der Glaube bei dem unmittelbar Gegebenen und steht unerschütterlich fest; wird er abhängig gemacht vom Begriffe, so wird er wankend, denn der Begriff ist unmöglich und voller Widersprüche."

„Es ist daher ein Mißverständniß, zu sagen, es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei, oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewißheit, das einzige absolut gültige Objective, daß es eine moralische Weltordnung giebt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stellung in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist; daß jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eignes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane; daß ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte, und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher mißlingt, und daß denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Es kann eben so wenig von der andern Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, daß der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, unmöglich und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe."

Dies sind die Grundzüge der Fichte'schen Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt. Als Fichte Jena verließ und seine Thätigkeit mehr einer populären Lehrweise und späterhin einer auf alle Theile des Volkes berechneten patriotischen Wirksamkeit zuwendete, erfuhren auch seine philosophischen Anschauungen wesentliche Umgestaltungen, welche in der 1810 erschienenen veränderten Wissenschaftslehre niedergelegt sind. Er neigte sich im Ganzen mehr einer pantheistischen, der Schelling'schen verwandten Weltbetrachtung zu, ohne doch seine Lehre von der Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen und von einer moralischen Weltordnung aufzugeben, oder sie in einer das streng logische Denken befriedigenden Weise damit zu verbinden, so daß Schelling Recht hatte, die Philosophie seines Lehrers in dieser späteren Zeit als „vollendeten Synkretismus" zu bezeichnen. Fichte's Leben ist durch seinen Weggang von Jena in zwei ganz getrennte Abschnitte getheilt; in den ersten fällt seine philosophische Wirksamkeit; in der zweiten tritt der Philosoph und Gelehrte vor dem Volkslehrer und begeisterten Patrioten in den Hintergrund; der erste ist für die Geschichte der Philosophie, der zweite für die vaterländische Geschichte von unvergänglicher Bedeutung.

4. Schelling und seine Schule.

Der einzige Schüler, den Fichte gefunden hat, war Schelling, und dieser entfernte sich gleich in den ersten Schriften so sehr von den Ansichten seines Meisters, daß er mit Recht als der Stifter einer ganz neuen Richtung, des objectiven Idealismus, betrachtet wird.

Schelling wurde geboren 1775 zu Leonberg (in Württemberg), bezog schon in seinem 15. Lebensjahre die Universität Tübingen und schrieb 1792 seine erste Abhandlung, eine Dissertation über das 3. Kapitel der Genesis. Seine ersten rein philosophischen Schriften „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ und „Vom Ich als Princip der Philosophie,“ in denen er, obwohl noch durchaus Fichte's Anhänger, doch schon selbständige, von jenem abweichende Meinungen aufstellt, erschienen 1794 und 95. Im Jahre 1799 erhielt Schelling Fichte's Professur in Jena, 1803 ging er als Professor nach Würzburg, 1807 nach München als Mitglied der Akademie der Wissenschaften, zu deren Präsident er nach Jacobi's Tod ernannt wurde; 1841 übernahm er eine Professur in Berlin und starb 1854 in Ragatz.

Keine Philosophie ist so schwierig darzustellen, wie die Schelling'sche; theils, weil Schelling in seinen zahlreichen Schriften nicht von einem bestimmten Principe aus alle einzelnen Zweige der Philosophie bearbeitet hat, sondern, sein System fortwährend ändernd, immer wieder im Denken von vorne anfängt, so daß jede größere Schrift eigentlich eine andre Philosophie enthält, theils weil Schelling's Sprache oft, namentlich in seinen späteren Schriften, so unklar und schwerverständlich, seine Darstellung so wenig logisch zusammenhängend ist, daß ein klarer Einblick in das System sich nicht wohl gewinnen läßt. Wir werden uns darauf beschränken, seine Naturphilosophie, wie er sie in der früheren Zeit seines schriftstellerischen Wirkens ausbildete, und in der seine größte Bedeutung liegt, etwas genauer zu betrachten, über seine späteren Philosopheme aber kurz hinweggehen.

Fichte hatte für die Außenwelt sein Auge völlig verschlossen, um desto besser das wechselnde Gedankenspiel in seinem Inneren zu beobachten; er redete gar nicht mehr von einer Welt für sich bestehender Dinge, sondern nur vom Ich und Nicht-Ich. Dieses Nicht-Ich ist nun freilich die Außenwelt, aber nicht als etwas Selbständiges, dem denkenden Menschen Entgegengesetztes, sondern als eine unbegreifliche Schranke im Ich, im Denken. „Was verschlägt es dir, wenn auch

jene Schranken ihrer Entstehung nach unbegreiflich sind? die Bedeutung derselben ist das Klarste und Gewisseste was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge!" Mit diesem Satze geht Fichte leicht hinweg über die unendliche Schwierigkeit, die es machen mußte, aus dem Wesen des Ich einzusehen, woher denn die ungeheure Mannichfaltigkeit, die unergründliche Ordnung und Gesetzmäßigkeit in dieses Nicht-Ich komme, das doch nur einfache Schranke unseres Denkens sein soll. Diese ganze Untersuchung ist für Fichte gleichgültig, denn die Welt hat ihm nur den einen Werth, daß sie das Object für das menschliche Handeln bietet, was der Mensch sonst noch gerne davon wissen möchte, darüber findet er bei Fichte keinen Aufschluß.

Diesem Mangel des Fichte'schen Philosophirens suchte Schelling abzuhelfen, indem er hauptsächlich auf die Erklärung der Außenwelt, die Naturphilosophie, sein Augenmerk richtete. In seinen ersten Schriften, in denen er noch selbst ein Anhänger Fichte's zu sein glaubte, sucht er die Natur aus dem Wesen des Ich zu erklären. Der Begriff der Materie stammt danach aus dem Wesen des menschlichen Geistes oder Gemüthes: denn wie das Gemüth im Zusammenwirken zweier Kräfte, einer unbeschränkten und einer beschränkenden, besteht, so ist auch die Materie nicht etwas Festes, Bestehendes, sondern sie ist das immer neu entstehende Product der Attraction und Repulsion. Diese Kräfte sind das Ursprüngliche, aus denen Alles entsteht, ebenso wie Fühlen, Wahrnehmen und Erkennen nur durch die Beschränkung der ins Unendliche strebenden Thätigkeit des Geistes sich bilden. Diese Uebereinstimmung ist nun aber nicht eine zufällige, übertragene. „Wenn ihr behauptet — sagt Schelling — daß wir eine solche Idee auf die Natur nur übertragen, so ist nie eine Ahnung von dem, was uns Natur ist und sein soll, in eure Seele gekommen." Vielmehr liegt der Grund des Zusammenstimmens von unserm Denken und der Natur darin, daß wir in der Natur nichts anderes sehen, als eben unsern Geist, die Gesetze unseres Denkens. Wir schauen uns selbst an in der Natur; die Natur ist nur das von unserm Geiste producirte Doppelbild dieses Geistes und die verschiedenen Stufen der Naturorganisation bezeichnen nur die einzelnen Stufen, auf welchen der Mensch zur reinen Selbstanschauung, zum Selbstbewußtsein zurückkehrt.

Auf diesem Standpunkte des Schelling'schen Philosophirens ist die Natur immer noch nichts anderes als Fichte's „Schranke im Ich;" nur daß Schelling aus dem von dem Ich vollzogenen allmählichen

Aufheben dieser Schranke die mannichfaltigen, immer vollkommener werdenden Bildungen der Natur zu erklären versucht. Schon in seiner Schrift über „die Weltseele“ ging jedoch Schelling über diese Anschauungsweise hinaus, indem er der Natur ein selbständiges Princip, die Weltseele, zuschrieb, das in der Einheit der beiden streitenden Kräften der Attraction und Repulsion bestehen sollte. Damit war die Natur etwas für sich Bestehendes geworden, welches der Geist suchen muß zu erkennen, nicht mehr bloß eine Schranke in dem Erkennen.

Folgendes sind die Grundzüge der Naturphilosophie, wie sie in dem „ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ niedergelegt und in der Einleitung dazu, wie auch in dem „System des transcendentalen Idealismus“ und in den Abhandlungen der „Zeitschrift für speculative Physik“ weiter entwickelt sind. Wenn wir die Natur zum Gegenstande einer philosophischen Betrachtung machen, dann sind es nicht die einzelnen Naturgegenstände, die wir als seiend, als vorhanden, erblicken, auf die wir unser Augenmerk zu richten haben. Mit der Beschreibung und Erklärung des Seienden hat es die Empirie zu thun, die Philosophie kann nur das Werden ins Augen fassen, die Entwickelung der Natur von einem bestimmten Punkte aus; die Naturphilosophie construirt die Natur ohne auf das empirisch Gegegebene Rücksicht zu nehmen, als ein Product der logischen Nothwendigkeit. „Wir müssen, was Object ist, in seinem ersten Ursprung erblicken. Vorerst also ist alles, was in der Natur ist, und die Natur als Inbegriff des Seins selbst für uns gar nicht vorhanden. Ueber die Natur philosophiren, heißt die Natur schaffen. Jede Thätigkeit aber erstirbt in ihrem Producte, denn sie ging nur auf dieses Product. Die Natur als Product kennen wir also nicht; wir kennen die Natur nur als thätig — denn philosophiren läßt sich über keinen Gegenstand, der nicht in Thätigkeit zu versetzen ist. Phisophiren über die Natur heißt, sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben, und in eigne, freie Entwickelung versetzen — heißt, mit andern Worten, sich selbst von der gemeinen Ansicht losreißen, welche in der Natur nur was geschieht, höchstens das Handeln als Factum, nicht das Handeln selbst im Handeln, erblickt. Da mithin die Natur nur dann Object der Philosophie sein kann, wenn sie als schlechthin thätig erscheint, so ist die Frage, in deren Beantwortung die Aufgabe der Philosophie besteht, folgende: „In welchem Lichte

muß uns die ganze Natur erscheinen, wenn sie absolut thätig ist?"

Wäre die Natur bloße Thätigkeit, die niemals zur Ruhe käme, so wäre eine Darstellung derselben für uns, ein Erkennen, unmöglich; denn anschauen können wir bloß etwas, das ist, zu einem Sein aber könnte es bei einer ganz ungehemmten Thätigkeit nicht kommen, Alles würde im selben Augenblicke, wo es entsteht, auch schon wieder vergangen sein. Es muß daher in der Natur selbst ein retardirendes, hemmendes Princip angenommen werden, die erscheinende Natur muß angesehen werden als eine unendliche Reihe, die auf jedem einzelnen Punkte gehemmt ist, aber diese Hemmung selbst im folgenden wieder aufhebt; nicht ein solcher einzelner Punkt (ein einzelnes Ding) ist die wahre Natur, sondern diese unendliche Entwickelung von einem zum andern. „Die Natur existirt als Product nirgends; alle einzelnen Producte der Natur sind nur Scheinproducte, nicht das absolute Product, in welchem die absolute Thätigkeit sich erschöpft, und das immer wird und nie ist." Dieses Princip der Hemmung kommt nun aber nicht etwa von Außen in die Natur, es ist die einzige, ihr selbst innewohnende Möglichkeit, sich darzustellen; die Natur ist ihre eigne Gesetzgeberin und alles was in ihr geschieht, läßt sich aus den in ihr selbst liegenden Principien erklären, die Natur hat unbedingte Realität.

Da jedoch die Natur in einer unendlichen Thätigkeit besteht, so sind auch die einzelnen Naturproducte nicht als wirkliche Producte zu fassen (denn „die Thätigkeit erlischt ja in ihrem Producte"), sondern als bloße Scheinproducte, die in sich den Trieb zur Aufhebung ihrer selbst und zu einer unendlichen Entwickelung haben. Ein solcher Trieb zur unendlichen Entwickelung kann nach Schelling nur dann in einem Producte gedacht werden, wenn dieses selbst nicht einfach ist, sondern eine unendliche Mannichfaltigkeit ursprünglicher Tendenzen in sich vereinigt. Es entsteht daher die Frage, was denn die letzten einfachen Tendenzen, die ursprünglichen Hemmungspunkte der Natur seien? Dies sind die einfachen Qualitäten. Denn da das Princip aller Materie die Raumerfüllung ist, so müssen die letzten einfachen Thätigkeiten der Natur eben solche sein, durch welche die Raumerfüllung möglich wird; die Materie muß, sofern sie den Raum erfüllt, ins Unendliche theilbar sein; denken wir uns nun die Materie wirklich in unendlich kleine Theilchen getheilt, so ist auch das kleinste Theilchen, welches wir uns vorstellen können, immer noch theilbar, denn wenn es auch

keine denkbare Größe mehr hat, so ist es doch immer noch etwas, d. h. eine der ursprünglichen Materie gleiche, homogene Qualität; die Qualität also ist es, welche, obwohl selbst unräumlich, doch das Princip aller Raumerfüllung ist und die ursprünglichsten Hemmungspunkte, d. h. die ursprünglichsten von einander verschiedenen Thätigkeiten der Materie sind die einfachen Qualitäten; diese sind die wahren Atome, die letzten Principien einer nicht mechanischen, ruhenden, sondern einer thätigen Raumerfüllung. Dies ist der erste Grundsatz einer dynamischen Atomistik.

Die ursprünglichen Qualitäten sind für uns nicht wahrnehmbar, denn unsre Erkenntniß reicht nicht bis über die aus den ursprünglichen Actionen entstandenen Producte hinaus. Da aber die letzte Tendenz der Natur überhaupt Raumerfüllung ist, so sind die verschiedenen einfachen Qualitäten als verschiedene Arten der Raumerfüllung zu bezeichnen, und da die Tendenz derselben also bei allen die gleiche ist, können und müssen sie sich zu einem gemeinsamen Effect, zu einer gemeinschaftlichen Raumerfüllung vereinigen. Daraus entsteht das Phänomen der Cohäsion und die Kraft, mit welcher die Qualitäten der Aufhebung der gemeinschaftlichen Raumerfüllung Widerstand leisten, ist die Cohäsionskraft. — Nun strebt jede einfache Qualität danach, den Raum auf die ihr eigenthümliche bestimmte Weise zu erfüllen, d. h. eine bestimmte Figur zu produciren; da sie sich aber in der Raumerfüllung alle vereinigen, so werden sich die einfachen Actionen zunächst gegenseitig vollständig beschränken und es entsteht das absolut Formlose, das Flüssige, dessen Eigenthümlichkeit eben darin besteht, daß kein Theil desselben von dem andern sich der Form nach unterscheidet, daß die Actionen nach allen Seiten hin gleich sind. Bei dem absolut Flüssigen kann es aber nicht bleiben, da in ihm die einzelnen einfachen Actionen (Qualitäten) ihre Individualität ganz verloren haben, sie aber doch auf jede Weise wiederzuerlangen streben. Es bedarf daher nur des leisesten Anstoßes, um das absolut Flüssige zu zersetzen, und dann entsteht aus dem Flüssigen das Starre, aus dem Formlosen das Gestaltete. Da jedoch die Natur auf ein gemeinsames Product, ein Zusammenwirken aller einzelnen Actionen ausgeht, so wird die einzelne Gestalt sich nicht behaupten können, es wird das Feste wieder in das Flüssige mitaufgenommen. Dieser ewige Kampf zwischen dem Formlosen und der Form kann nur so zu Ende kommen, daß ein Zusammenwirken aller einzelnen Actionen in einer Weise möglich wird, wo sie alle sich doch in ihrer Eigenthümlichkeit erhalten

können. Dies ist das Ideal, welches der ganzen Naturentwickelung vorschwebt, das Ideal eines allgemeinen Organismus, in welchem alle einzelnen Qualitäten frei enthalten sind.

Das absolut Flüssige ist übrigens in der Natur vorhanden als der Wärmestoff, der noch völlig gleichartig ist, z. B. nicht wie die Elektricität eine Dualität in sich enthält. Wie leicht zersetzbar und wie leicht beweglich dieser Wärmestoff ist, zeigt sich darin, daß bei jeder Berührung (Reibung) theils Wärme (mechanisch) frei wird, theils eine Trennung desselben in den Phänomenen der Electricität sich bemerklich macht.

Um das Ideal eines allgemeinen Organismus zu erreichen, geht die Natur fortwährend aus einer Stufe in die andre über, sie zerlegt das Zusammengesetzte und nimmt durch Zusammensetzung das Zerlegte wieder in den Kreislauf des Werdens auf, sie durchläuft alle die unendlichen Gestalten, die zwischen der Formlosigkeit und dem Organismus liegen können. Bei diesem fortwährenden Uebergehen aus einem ins andere würde es nun aber niemals zu einem festen, erkennbaren Producte kommen, wir würden, in einem ewigen Wechsel lebend, gar Nichts erkennen. Damit die Existenz bestimmter, wahrnehmbarer Producte möglich sei, ist es nöthig, daß die Natur in ihrer Thätigkeit auf allen einzelnen Entwickelungsstufen aufgehalten, gehemmt werde. Nur dadurch, daß die Naturthätigkeit an einzelnen Punkten festgehalten, fixirt wird, ist es möglich, ihre Producte zu erkennen. Nun fragt es sich aber: wie ist es möglich, daß die Natur, die doch absolut thätig ist, auf ihren einzelnen Entwickelungsstufen gehemmt werden kann? Auf jeder Entwickelungsstufe hat die Natur die Tendenz, eine bestimmte einzelne Gestalt zu produciren, soll sie auf dieser Stufe gehemmt werden, ohne doch ihre Thätigkeit zu verlieren, so wird sie ins Unendliche fort immer dieselbe Gestalt erzeugen; es werden dadurch bestimmte Organismen immer wiederkehren und sich neu erzeugen. Dies ist einzig möglich durch Geschlechtsverschiedenheit, sie allein macht die Hemmung der Natur auf einer bestimmten Entwickelungsstufe möglich. Denn da das ganze Streben der Natur auf eine Vereinigung sämmtlicher einfacher Actionen in einem gemeinschaftlichen Organismus ausgeht, da also der Bildungstrieb, welcher dieses Streben in jedem einzelnen Producte ausdrückt, auf Erreichung dieses Ideales ausgeht, so kann die Entwickelung erst dann gehemmt werden, wenn es sich zeigt, daß die in den einzelnen Producten sich äußernden Versuche, auf dem ihnen eigenthümlichen Wege das

Absolute, den allgemeinen Organismus, zu erreichen, verfehlte waren, und zwar wird sich dieses Mißlingen durch eine Entzweiung der (doch nach vollkommener Vereinigung strebenden) Actionen, durch eine Trennung des Bildungstriebes und Ausbildung nach verschiedenen Richtungen zeigen; das sind die verschiedenen Geschlechter, in die sich der Organismus trennt, und indem die Natur, in ihrem Widerwillen gegen das Individuelle, diese Trennung in der Vereinigung der Geschlechter wieder aufzuheben strebt, erzeugt sie eben immer auf's neue ein Product, das sich von den ersten Anfängen des Flüssigen, Formlosen, wieder bis zu dem Punkte entwickelt, wo die Trennung der Geschlechter eintritt; da aber muß die Natur, deren Ziel ja das Allgemeine ist, wieder das Individuum zerstören; nur an dem Bestehen der Gattung hat die Natur Interesse: diese erhält sie, indem sie die Individuen vernichtet.

„Die Verschiedenheit der Organisationen reducirt sich zuletzt allein auf die Verschiedenheit der Stufen, auf welchen sie in entgegengesetzte Geschlechter sich trennen," denn die ganze Natur ist ja nur als eine Organisation, als ein Product einer ursprünglichen Thätigkeit anzusehen. Da nun aber die Naturthätigkeit auf allen einzelnen Punkten gehemmt ist, so müssen sämmtliche Organismen eine zusammenhängende Reihe bilden und es ist daher die höchste Aufgabe der Naturwissenschaften, diese dynamische Stufenfolge in der Natur abzuleiten, damit würde eine wirkliche Naturgeschichte hergestellt sein, während die bisher so genannte Naturgeschichte nur eine oberflächliche Naturbeschreibung war.

Um nun aber diese Stufenreihe ableiten zu können, muß zuerst bewiesen werden, wie es möglich sei, daß das Individuum nicht bloß entstehen, sondern auch sich behaupten, eine Zeitlang dauern könne. Da die gesammte Natur zu einer einzigen Organisation strebt und Alles dem gemeinschaftlichen Producte zu assimiliren sucht, so kann sich innerhalb derselben eine individuelle Natur nur dann erhalten, wenn sie gerade so wirkt, wie die Natur im Ganzen, d. h. ebenfalls assimilirend: „damit sie nicht assimilirt werde, muß sie assimiliren, damit sie nicht organisirt werde, muß sie organisiren." Dabei scheidet sie sich selbst von dem, was sie assimiliren will, sie unterscheidet Inneres und Aeußeres, und indem sie gegen die äußere Natur ankämpft und also von ihr wiederum bekämpft wird, treten bei ihr die Grundbedingungen der Organisation hervor, Bestimmbarkeit von Außen, Receptivität, freies Wirken nach Außen, Thätigkeit.

Damit ist der Beweis geliefert, für welchen der erste Hauptabschnitt des „Entwurfes“ bestimmt war, daß „die Natur in ihren ursprünglichsten Producten organisch“ sei; die unorganische Natur läßt sich nur denken unter der Voraussetzung der organischen und nur aus dieser begreifen. Denn wenn das Wesentliche des Organischen darin besteht, daß es assimilirt, so setzt es eben damit etwas voraus, was sich assimiliren läßt, was also dem Organischen entgegengesetzt ist, und insofern es im Begriffe des Organischen liegt, daß es erregt werde (recipire), muß ein Unorganisches dasein, welches fortwährend das Organische zur Thätigkeit veranlaßt, die ohne diese Erregung in sich selbst erlöschen würde. Organische und unorganische Welt existiren also zusammen, keine ist möglich ohne die andre, aber eben deßwegen sind sie nicht etwas durchaus verschiedenes, sondern sie sind e i n e s Ursprunges, sie bilden ein gemeinsames Product. Daher auch die Zweckmäßigkeit, die zwischen der organischen und anorganischen Natur herrscht, und die man ganz falsch beurtheilt, wenn man sie durch eine äußere Ursache, etwa einen Weltordner in die Schöpfung kommen läßt. Man verkennt dieses Verhältniß vollständig, wenn man z. B. sagt: „Wie weise ist es nicht, daß die Lebensluft in der Atmosphäre nicht rein vorhanden ist, weil sonst die Lebenskraft der Thiere schnell wie eine Flamme sich verzehren würde. — Aber wenn die Atmosphäre reine Lebensluft wäre, so müßten ganz nothwendig und aus derselben Ursache, warum die Atmosphäre reine Lebensluft wäre, auch die Organisation der Erde verhältnißmäßig anders beschaffen, d. h. einer reineren Luft empfänglich sein.“

Da die Natur des Anorganischen nur durch den Gegensatz gegen das Organische bestimmt ist, so muß von allem dem, was dem Organischen zugeschrieben wird, dem Anorganischen das Gegentheil zukommen; während also in der organischen Natur die Gattung bleibt und das Individuelle vergeht, muß in der unorganischen das Individuelle das Bleibende sein, es wird keine Reproduction der Gattung durch das Individuum stattfinden. Da aber der Begriff des Individuums den der Gattung voraussetzt, wird auch nichts wahrhaft Individuelles in der anorganischen Natur sein können; es wird eine Mannichfaltigkeit von Materien in derselben sein, aber zwischen diesen Materien wird ein bloßes Neben- und Außereinander stattfinden — kurz, die anorganische Natur ist bloße M a s s e. Da nun den einzelnen Theilchen dieser Masse kein innerer Trieb zur Verschmelzung (keine organisirende Kraft) zukommt, so muß nothwendig eine ä u ß e r e

Ursache vorhanden sein, welche diese Theilchen zusammenhält, die Schwerkraft. Diese ist nicht als das Resultat eines äußeren Impulses zu fassen, d. h. als Folge eines Zusammenstoßens und Abprallens der Atome, wie die alten Atomisten meinten, auch nicht als immaterielle Kraft jedes einzelnen Massetheilchens, wie die Anhänger Newtons behaupten, sondern die Tendenz der kleinsten Theilchen sich zu vereinigen, läßt sich bloß begreifen aus ihrer gemeinsamen Tendenz zu einem Dritten, etwa wie die vom Magnete gemeinschaftlich angezogenen Eisenfeilspäne sich gegenseitig anzuziehen scheinen. So ist die Anziehung der Erde gegen ihre einzelnen Theile zu begreifen als ein gemeinsames Angezogenwerden aller irdischen Materie von der Sonne, welche diese Anziehung vermöge ihrer specifischen Beschaffenheit ausübt. Die Anziehung der Sonne gegen die Erde aber setzt wieder ein Angezogenwerden beider Körper, der Sonne und der Erde, von einem Dritten voraus und so fort ins Unendliche; der letzte Erklärungsgrund der Gravitation ist mithin in der ursprünglichen Weltbildung zu suchen.

Schelling nimmt wie Kant an, daß unser Sonnensystem ursprünglich eine gemeinschaftliche Masse gebildet habe, deren Ueberrest die Sonne sei, während die Planeten sich durch Explosion von ihr losgetrennt hätten. Die gemeinschaftliche Tendenz, welche demnach die Erde mit der Sonne hat und welche sich als Schwerkraft, d. h. als Anziehungskraft der einzelnen Theilchen der Erde gegen einander äußert, müßte eigentlich zu einer vollständigen gegenseitigen Durchdringung (Intussusception) derselben führen. Diese erfolgt auch, zwar nicht durch die Schwerkraft, aber im chemischen Processe, dessen höchstes und letztes Princip, der Sauerstoff, daher nicht Product der Erde, sondern einer höheren Sphäre, der Sonne, ist. Das Phänomen dieser chemischen Einwirkung der Sonne auf die Erde ist aber das Licht (nicht etwa das Resultat eines chemischen Processes, sondern nur die Folge des chemisch positiven Verhaltens der Sonne gegen die Erde). Das verschiedene Verhältniß der irdischen Körper zu dem Sauerstoff bedingt auch eine durch dieses Verhältniß genau bestimmte Verschiedenheit unter einander, die sich als das verschiedene electrische Verhalten der Körper äußert. „Als Princip aller Theorie des electrischen Processes muß der Satz aufgestellt werden, daß im electrischen Proceß derjenige Körper, welcher positiv ist, die Function, welche der Sauerstoff beim Verbrennungsprocesse hat, übernimmt." Darin, daß irgend ein anderer Körper die Rolle des Sauerstoffes übernimmt, soll der

einzige Unterschied des electrischen und des Verbrennungsprozesses liegen und dieselbe Beschaffenheit des Körpers, kraft welcher er der Erhitzung fähig ist, macht in ihm auch der electrischen Erregung möglich.

Der bisherige Gang der Untersuchung wird von Schelling selbst folgendermaßen zusammengefaßt: „Die Natur ist in ihren ursprünglichen Producten organisch, aber die Functionen des Organismus können nicht anders, als im Gegensatze gegen eine anorganische Welt abgeleitet werden. Denn als das Wesen des Organismus muß die Erregbarkeit gesetzt werden, Kraft welcher allein eigentlich die organische Thätigkeit verhindert wird, in ihrem Producte, das eben deßwegen nie ist, sondern immer nur wird, sich zu erschöpfen. — Aber wenn das Wesen des Organismus in der Erregbarkeit besteht, so müssen die erregenden Ursachen außer ihn gesucht werden, in einer der organischen entgegengesetzten, d. h. unorganischen Welt. Es mußte also die Möglichkeit einer unorganischen Welt überhaupt, und die Bedingungen dieser Möglichkeit mußten abgeleitet werden. — Aber noch überdies, wenn Organismus überhaupt nur unter der Bedingung einer anorganischen Welt möglich ist, so müssen auch in der unorganischen Natur schon die Erklärungsgründe des Organismus liegen. Aber diese Natur ist der organischen entgegengesetzt. Wie könnten also in ihr die Gründe des Organischen liegen? Man kann sich das nicht anders erklären, als durch eine prästabilirte Harmonie zwischen beiden. Mit andern Worten: die unorganische Natur muß zu ihrem Bestand und Fortdauer selbst wieder eine höhere Ordnung der Dinge voraussetzen, es muß ein Drittes geben, was organische und unorganische Natur wieder verbindet, ein Medium, das die Continuität zwischen beiden unterhält.“

Dieses Dritte muß nun also gefunden werden, die Wechselbestimmung des Organischen und Unorganischen, aus welcher die ganze Natur, die organische und unorganische, aus Einem Schlage zu erklären ist. Um sie zu finden geht Schelling wieder von dem obersten Begriffe des Organischen, dem der Erregbarkeit, aus. Erregbarkeit bezeichnet, wie oben erörtert wurde, daß der Organismus sich selbst constituirt, aber nur im Gegensatz gegen eine Außenwelt, und unter dem Andrange derselben. Die Außenwelt wirkt sonach bestimmend auf den Organismus ein; doch aber würde der Organismus aufhören, Subject zu sein, d. h. als Organismus zu existiren, wenn es nicht etwas in ihm gäbe, was allen Einflüssen der Außenwelt unzugänglich wäre und was erst mittelbar, durch die andre,

der Außenwelt zugekehrte Seite des Organismus mit dieser im Zusammenhange stünde. „Der Organismus muß in der Erscheinung in entgegengesetzte Systeme, ein höheres und ein niederes zerfallen." Jenes höhere aber kann den Einflüssen der Außenwelt nur entzogen sein durch die Einflüsse einer höheren Welt. Diese höhere Influenz muß also gefunden werden; „sie allein ist die Ursache der Erregbarkeit, denn nur durch sie allein ist der Organismus in eine den äußeren Einflüssen entgegengesetzte Thätigkeit versetzt."

Die äußeren Einflüsse wirken auf den Organismus chemisch; da aber der Organismus kein chemisches Product ist, muß jener höhere Einfluß die chemische Wirkung verhindern. Ferner ist aber die Bedingung dieser höheren, auf den Organismus wirksamen Thätigkeit die Duplicität im Organismus selbst, es muß also jene Ursache der Erregbarkeit eine Ursache sein, die überhaupt nur unter der Bedingung der Duplicität thätig ist. Als solche (nur unter der Bedingung eines positiven und negativen Wechselverhältnisses thätige) Ursache ist aber der chemische Proceß nachgewiesen und zugleich gezeigt, daß derselbe von einer höheren Ordnung ausgehen müsse, da die Ursache eines chemischen Processes in einer bestimmten Sphäre nicht wieder Product derselben Sphäre sein kann. Sonach ergiebt sich der Widerspruch: Die Ursache der Erregbarkeit im Organismus soll dem chemischen Processe widerstreben und ihre Wirkung ist doch selbst nur als chemischer Proceß denkbar. Dieser Widerspruch löst sich folgendermaßen.

Die Thätigkeit, welche Ursache der Erregbarkeit ist, ist nur unter der Bedingung der Duplicität denkbar, ist also ihrer Tendenz nach chemisch, d. h. sie strebt nach der Herbeiführung eines chemischen Processes. Nun erlischt aber jede Thätigkeit in ihrem Producte, also erlischt jene Thätigkeit, welche die Erregbarkeit herbeiführt im chemischen Processe, sie ist mithin nicht chemisch. Ebenso erlischt aber auch die chemische Thätigkeit im chemischen Processe, weil durch die Bildung eines Körpers in demselben die Duplicität aufhört. Beide Thätigkeiten also, die welche Ursache der Erregbarkeit und die welche Ursache des chemischen Processes ist, haben eine chemische Tendenz, sind aber eben deßwegen ihrem Principe nach nicht chemisch. Daraus folgt: die Ursache der Erregbarkeit und des chemischen Processes ist identisch. Damit ist der Streit zwischen denen, welche das Leben für einen chemischen Proceß halten und denen, welche eine von der Natur verschiedene Lebenskraft des Organismus anneh-

men, dahin zu schlichten, daß es eine und dieselbe Ursache ist, welche das Leben und den chemischen Proceß verursacht, daß aber beides verschieden ist.

Die Erregbarkeit setzt also die Bedingung der Duplicität voraus; mithin bleibt immer noch die Frage übrig, wie denn die Duplicität in den Organismus komme? Die Ursache der Duplicität ist die Quelle aller Thätigkeit, die letzte Bedingung des Organischen. Da diese Ursache sich nicht in einem äußeren Product darstellt, sondern eben nur als Ursache anderer Thätigkeit erkannt wird, so muß sie bestimmt werden als eine „in ihr Subject zurückgehende, d. h. negative Ursache", als Ursache der Receptivität oder Sensibilität. „Die Ursache der Sensibilität ist Ursache alles Organismus und Sensibilität selbst Quell und Ursprung alles Lebens." Die Ursache der Sensibilität ist überhaupt die letzte Ursache des Werdens, sie ist es, wodurch in das ursprünglich ganz Gleichartige, in die Identität Duplicität hineinkommt; und auch in der unorganischen Natur erweist sich diese letzte Ursache, welche in das Gleichartige eine Duplicität, einen Gegensatz bringt, wirksam in den Erscheinungen des Magnetismus.

Die Sensibilität ist der dynanische Thätigkeitsquell, d. h. sie bewirkt die Duplicität durch Störung des ursprünglichen Gleichgewichtes; diese Störung ist nur erkennbar durch das Streben nach Wiederherstellung desselben, alle Irritabilitätserscheinungen bezwecken mithin diese Wiederherstellung. Ihre Thätigkeit erscheint als ein Streben zur Aufhebung der Zweiheit, als Tendenz zur Durchdringung (Intussusception), diese Tendenz äußert sich als Contraction, aber eben weil es bei der Tendenz bleibt, eine wirkliche Durchdringung nie zu Stande kommt, ist damit auch das Entgegengesetzte der Contraction, die Expansion, zur Nothwendigkeit gemacht. Alle organischen Lebenserscheinungen sind also zuletzt in einem Wechsel der Contraction und Expansion begründet. Die Thätigkeit aber, die sonach, begründet durch die im Organismus liegende Sensibilität, in den Erscheinungen der Irritabilität sich äußert, ist immer noch etwas Innerliches, das Streben derselben aber geht darauf, ganz etwas Aeußeres zu werden, in einem äußern Producte zu erlöschen. Damit wird sie zur productiven Thätigkeit selbst, d. h. zum Bildungstrieb oder zur Productionskraft; wie sich ja auch beim genaueren Beobachten aller organischen Bildungen zeigt, daß sie zuletzt in den Erscheinungen der Expansion und Contraction begründet sind. Mit der Production

erlischt die Irritabilität, soll demnach der Organismus dennoch erhalten werden, so muß die Production nicht etwas Endliches, Abgeschlossenes, sondern etwas sich immer Wiederholendes sein: die Production muß in Reproduction übergehen, auf welcher allein das Bestehen des Organismus beruht. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß die in der Production erlöschende Irritabilität immer aufs Neue angefacht wird. Diesen Zweck hat die Ernährung; durch sie kommen fortwährend fremde Stoffe in den Organismus und durch diese wird der Gegensatz in demselben, welcher die Irritabilität zur Folge hat, immer aufs Neue hervorgerufen. Dies, erregende Potenz zu sein, ist der einzige Zweck der Ernährung; daß damit gleichzeitig eine durch Assimilation bewirkte Vergrößerung, das Wachsthum, verbunden ist, ist eine, freilich unvermeidliche und natürliche, aber doch immerhin bloß zufällige Folge der Ernährung. Der Bildungstrieb verliert sich am Ende in den Kunsttrieb und in die Erzeugung neuer geschlechtlich verschiedener Wesen. Der erstere, der Kunsttrieb, ist durchaus nicht ein besonderer, von dem allgemeinen Bildungstriebe verschiedener Instinct, noch viel weniger sind die Producte der Thiere aus einem Grade oder einer Art von Verstand derselben zu erklären, schon deßwegen nicht, weil sie imperfectibel sind; die Kunstproducte des Thierreiches sind nur Aeußerungen des allgemeinen Bildungstriebes der Natur und regelmäßig und zweckmäßig sind sie aus demselben Grunde, aus welchem die regelmäßigen Bildungen der unorganischen Natur und die Bewegungen der Himmelskörper hervorgehen. Verstand und Vorstellungen darf man überhaupt in den Thieren nicht annehmen, sie wirken und handeln nach der blinden Naturnothwendigkeit, ohne daß sie doch deßhalb zu Maschinen würden, da sie ja einem innerlichen, nicht einem äußeren Impulse folgen; nicht das Leben überhaupt, nur ein eigenes, individuelles Leben ist ihnen abzusprechen. Auch in der Erzeugung geschlechtlich verschiedener Wesen erlischt die Productionskraft, da ja Duplicität die Bedingung derselben war; diese ist aber in einem Producte, welches seinen geschlechtlichen Gegensatz außer sich, in einem andern Wesen hat, nicht mehr vorhanden.

Daß es eine und dieselbe Kraft ist, welche als Sensibilität, als Irritabilität und als Productionskraft mit ihren verschiedenen Modificationen sich darstellt, beweist sich aus den mannichfaltigen Wechselbestimmungen dieser drei Erscheinungsformen; mit dem Abnehmen der Sensibilität steigt die Irritabilität (wie sich z. B. aus dem Zunehmen der unwillkürlichen Bewegungen bei den niedern Thierklassen ergiebt)

und umgekehrt, mit dem Abnehmen und Zunehmen der Sensibilität und der Irritabilität steigt und fällt die Productionskraft (was an dem Kunsttriebe, der außerordentlichen Reproductionsfähigkeit der niedern Thiere und dem bei ihnen und den Pflanzen durch Knospenbildung ins Unendliche möglichen Wachsthum sich deutlich zeigt). Damit nun ist die gesuchte Stufenreihe für die organische Natur wirklich gefunden; wir haben als Resultat der bisherigen Untersuchung folgendes: Der Organismus muß, um erregbar sein zu können, ursprünglich in einem Zustande des Gleichgewichtes sich befinden; dieser Zustand wird aber gestört und diese Störung ist die Sensibilität; diese äußert sich in einem continuirlichen Streben nach Wiederherstellung, der Irritabilität; weil aber das Product dieser Wiederherstellung eben wieder der Organismus ist, so erscheint die Irritabilität auf der untersten Stufe als Reproductionskraft. Daraus folgt nun, daß es in der Natur nicht verschiedene Organismen giebt, sondern nur verschiedene Stufen der Organisation und zwar so viele, als es verschiedene Stufen der Erscheinung jener einen Kraft giebt. „Es ist Eine Organisation, die durch alle diese Stufen herab allmählich bis in die Pflanze sich verliert und eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Thieres an bis in die Reproductionskraft der letzten Pflanze sich verliert.“ Wäre nicht jeder Punkt, wo die Kraft Productionskraft wird, durch die Trennung der Geschlechter fixirt, so würde in der ganzen Natur nichts als Pflanze und Reproductionskraft sein.

Dieselbe Stufenreihe zeigt sich aber, und muß sich zeigen auch in der unorganischen Natur; was in der organischen der Bildungstrieb, das ist in der unorganischen das Licht; denn wie der Bildungstrieb in der Erzeugung eines neuen Productes am Ende den Gegensatz, die Dualität, aufhebt, so thut das Licht ganz dasselbe, indem es Ursache des chemischen Processes ist, der ja auch in der Aufhebung alles Gegensatzes besteht (das Licht für etwas Materielles zu halten, meint Schelling, sei ganz ungereimt). Der Irritabilität entspricht vollständig die Electricität, wie sich das aufs deutlichste in den Erregungserscheinungen des Galvanismus äußert und woraus auch die Analogie der animalischen Erregungszustände mit den electrischen Erscheinungen begreiflich wird, ohne daß man nöthig hätte, die Electricität als Ursache der Bewegungen der Organismen zu betrachten. Wie die Irritabilität, so ist auch die Electricität nur unter

der Bedingung eines ursprünglichen Gegensatzes wirksam; dieser Gegensatz ist für die organische Natur in der Sensibilität, für die unorganische im Magnetismus begründet, wie die Sensibilität das Letzte, Bestimmende aller organischen Kräfte, so ist der Magnetismus das Bestimmende aller dynamischen Kräfte, beide stehen an den Grenzen der allgemeinen Naturerscheinungen, sie sind aus keiner andern Naturerscheinung abzuleiten, aber alle Erscheinungen in dem Gebiete der organischen und unorganischen Welt sind auf sie zurückzuführen.

So ist also die organische und die unorganische Welt vereinigt; eine und dieselbe Ursache der allgemeinen Natur äußert sich als Reproductionskraft in der organischen, als Licht in der unorganischen, als Irritabilität in der organischen, als Electricität in der unorganischen Natur; eine und dieselbe Ursache hat die letzten Gründe der organischen und unorganischen Natur, die Sensibilität und den Magnetismus hervorgebracht.

Das allgemeine Schema der natürlichen Stufenfolge ist mithin folgendes:

Organische Natur.	Allgemeine Natur.	Anorganische Natur.
Bildungstrieb	Licht	Chemischer Proceß
Irritabilität	Electricität	Electrischer Proceß
Sensibilität.	Ursache d. Magnetism.	Magnetismus.

Der Magnetismus (oder eigentlich die Ursache des Magnetismus(ist mithin die letzte Ursache der Welt; durch ihn kommt ein ursprünglicher Gegensatz in dieselbe, aus welchem dann alle übrigen Gegensätze sich mit Nothwendigkeit entwickeln. Diese Entwickelung geschieht dadurch, daß der ursprüngliche Gegensatz durch Vertheilung (Hervorbringung von Heterogeneität) von Product zu Product sich fortpflanzt; dadurch werden nämlich in jedem Körper entgegengesetzte Kräfte geweckt, welche sich zwar an und für sich das Gleichgewicht halten und einen Indifferenzzustand des Körpers bedingen, es aber möglich machen, daß der Körper durch Einwirkung des Magnetismus (im engeren Sinne), der Electricität oder des chemischen Processes mit sich selbst entzweit und dadurch in die Kette der Naturwirksamkeit eintritt.

Die bisherige Darstellung des Werdens zeigt eine Evolution des Universums aus einem ursprünglichen Producte, ein Zerfallen dieses Productes in immer neue Producte. Diese unendliche Tendenz zur Entwickelung wird für unsere Anschauung eine Tendenz zur Evolution mit unendlicher Geschwindigkeit sein; unter der alleinigen Herrschaft

dieser expansiven oder accelerirenden (beschleunigenden) Kraft würde nichts unterscheidbar, kein Moment der Zeit auf bestimmte Weise erfüllt sein; soll also die Evolution der Natur mit unendlicher Geschwindigkeit vor sich gehen, so muß der accelerirenden eine retardirende Kraft entgegenwirken. Durch beide Kräfte ist es zwar erklärt, wie die Natur für jeden Punkt der Zeit ein bestimmtes Product ist, nicht aber wie sie es für jeden Punkt des Raumes ist, und das muß sie doch sein, da ja die Natur an bestimmten Punkten gehemmt, in einzelnen fixirten Producten erkennbar sein muß; die Kraft, welche diese Hemmung herbeiführt, ist die Schwerkraft. Diese drei Kräfte also, die beschleunigende, retardirende, und die Schwerkraft bilden gleichsam das Gerüste, die Voraussetzung der dynamischen Organisation des Universums. „Erst nachdem durch die höheren dynamischen Kräfte der Schauplatz gleichsam gesichert ist, können die bloß mechanischen Besitz ergreifen; die Betrachtung dieser Kräfte und ihrer Gesetze fällt nicht mehr in die Grenzen der Naturphilosophie, die nichts anderes als höhere Dynamik ist, und deren Geist sich in dem Princip ausdrückt, das Dynamische als das einzig Positive und Ursprüngliche, das Mechanische nur als das Negative und Abgeleitete des Dynamischen anzusehen.

Parallel mit der auf diese Weise entwickelten Naturphilosophie geht nun die Transcendentalphilosophie. Hatte die erstere die Entwickelung der Natur als einen Denkproceß gezeigt, durch Philosophiren über die Natur diese erst geschaffen, ausgehend jedoch von dem Dasein des Materiellen und das Geistige suchend, so hat die letztere das Hervorgehen der Objecte aus dem Subject darzustellen. Schelling steht hierbei im Wesentlichen noch ganz auf dem Standpunkte Fichte's. Der erste Theil seiner Transcendentalphilosophie, die theoretische Philosophie, entwickelt ganz in Fichtescher Weise aus der Thatsache des Selbstbewußtseins die niederen und höheren Erscheinungen des geistigen Lebens; der zweite Theil, die praktische Philosophie, beginnt von der höchsten geistigen Thätigkeit, dem Acte des Wollens, durch den das Subject aus dem erkennenden ein schöpferisches wird, und läßt daraus ganz ebenso wie Fichte eine zweite moralische Welt entstehen. Doch kann sich Schelling mit einer bloßen moralischen Weltordnung, in der Fichte den höchsten Gedanken der praktischen Philosophie gesehen hatte, nicht befriedigt erklären; damit der handelnde Mensch des Erfolges seiner Handlungen sicher sei, muß es ein höheres Wesen geben, welches das menschliche Handeln und den gesetzmäßigen Lauf der Natur in Einklang setzt, das Absolute, die ewige Harmonie des

subjectiven und objectiven Sein's. Die Offenbarung dieses Absoluten ist die durch das freie Handeln der Einzelnen und den nach ewigen Gesetzen geregelten Naturlauf sich bildende Geschichte, deren letztes Ziel die völlige Offenbarung des Absoluten oder das Dasein Gottes ist. Was so in unendlicher Folge allmählich wird, die Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven, das zeigt uns bereits vollendet die Kunst, welche Schelling im dritten Theile seiner Transcendentalphilosophie, der Kunstphilosophie, betrachtet. Dieser dritte Theil steht zu den beiden ersten genau in demselben Verhältnisse, wie Kant's Kritik der Urtheilskraft zu den Kritiken der reinen und praktischen Vernunft; er versucht durch die Vereinigung zweier getrennten Gebiete einem Dualismus auszuweichen, der für Schelling freilich erst dadurch entstanden war, daß er die Natur nicht mehr wie Fichte nur als Product des Ich, sondern schon als etwas Selbstständiges auffaßt. Die Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven, des Bewußten und Bewußtlosen findet nun Schelling theils in der Natur, welche, obwohl nur nach mechanischen Gesetzen wirkend, dennoch einer teleologischen Betrachtung als vollendete Zweckmäßigkeit sich darstellt, theils und in höherem Maße in der Kunst, welche in bewußter Weise jene Widersprüche löst, dadurch das ästhetische Gefühl befriedigt und, als intellectuelle Anschauung, die höchste Stufe menschlicher Vollkommenheit bezeichnet, ja selbst höher steht, als die Philosophie, der sie „das Allerheiligste öffnet, wo in ewiger ursprünglicher Vereinigung, gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß."

Mit diesen Anschauungen hatte Schelling den Boden des subjectiven Idealismus verlassen. Fichte hatte als das einzig Gewisse die Existenz des denkenden Ich betrachtet, aus ihm die ganze Welt des Willens und der Vorstellung entstehen lassen; Schelling suchte nun von diesem Standpunkte aus die Natur zu begreifen und zu erklären; aber das ist ihm nicht möglich; die Natur tritt ihm wider seinen Willen als etwas Fremdes, Selbstständiges entgegen, und anstatt dieselbe als einen Denkproceß zu begreifen, kann er nur nachweisen, daß ihre Entwickelung der Entwickelung des geistigen Lebens des Menschen analog sei. Bei dieser Analogie fallen Natur und Geist nun doch wieder als zwei völlig gesonderte Gebiete aus einander, und Schelling tritt, um sie zu vereinigen, auf einen dem Spinoza ähnlichen Standpunkt, auf welchem die geistige und körperliche Welt nur als zwei Seiten

eines und desselben Urgrundes erscheinen, dieser Urgrund ist die „absolute Vernunft, die totale Indifferenz des Idealen und Realen.“

Das Dasein dieser absoluten Vernunft kann nun Schelling sowenig beweisen, wie Spinoza die Existenz seines Gottes; er hilft sich aber in ganz ähnlicher Weise. Spinoza hatte in seinen Definitionen ein Wesen angenommen, dessen Existenz aus seinem Wesen folgen sollte; Schelling kommt zu seinem Absoluten auch nicht durch einen Beweis, sondern er verlangt die Erkenntniß desselben durch unmittelbare intellectuelle Anschauung, die man ohne weiteres von Jedem erwarten müsse, der sich mit Philosophie befassen wolle. Zu dieser intellectuellen Anschauung gelangt man durch Selbstbeobachten, dadurch, daß man die Natur bei ihrem Schaffen selbst belauscht; man sieht da unmittelbar, wie Denken und Sein ursprünglich nicht verschieden, sondern nur durch die endliche Verstandesreflexion als verschieden gesetzt sind.

Um auf diesen Standpunkt zu gelangen, muß man ganz von dem denkenden Subjecte abstrahiren. „Demjenigen, welcher diese Abstraction macht, hört die Vernunft auf, unmittelbar etwas Subjectives zu sein, wie sie von den Meisten vorgestellt wird; sie kann selbst nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden, da ein Objectives oder Gedachtes nur im Gegensatze gegen ein Denkendes möglich wird. Sie wird also durch jene Abstraction zum wahren An-Sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven und Objectiven fällt. Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft; ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind.“

Es ist ganz umsonst, sich diese Anschauung des Absoluten irgend klar machen zu wollen; nur ein dunkles Gefühl von der Einheit aller der Mächte, deren Walten wir in der Natur und im Geistesleben des Menschen wahrnehmen, kann eine derartige Erklärung hervorrufen; freilich hat dieses Gefühl der mühseligen Anstrengung des Denkens gegenüber unzweifelhaft etwas Beruhigendes. Wem es nun aber einmal nicht gegeben ist, sich auf den von Schelling allein anerkannten Standpunkt der intellectuellen Anschauung zu stellen — und es wird wenig Sterbliche geben, die es vermögen, Schelling selbst sieht darin den besten Schutz der Philosophie gegen das Andrängen der gemeinen Reflexion — dem werden die weiteren Auseinandersetzungen Schel-

lings über die Art, wie auf Grund jener Anschauung die Welt der einzelnen Dinge zu denken sei, als ganz werthlose Gedankenspielereien vorkommen. Wir wollen sie daher nur kurz erwähnen.

Der oberste Vernunftgrundsatz ist der der Identität, der Einheit des Subjectiven und Objectiven; geht man von diesem aus, so kann ein wirklicher Gegensatz zwischen Subject und Object auch gar nicht gefunden werden, es ist in allen Dingen Subject und Object vereinigt; freilich in einem mehr von diesem, im andern von jenem. Aber es ist ja auch nur ein Fehler unsres gewöhnlichen Denkens, die Dinge einzeln für sich zu betrachten; die Dinge existiren in Wirklichkeit nur im Ganzen, und könnten wir uns zu einer Totalanschauung erheben, so würden wir sehen, wie Subjectives und Objectives völlig im Gleichgewichte stehen. Das Ganze läßt sich als eine Linie denken, in deren Mitte eine völlige Identität herrscht, während nach der einen Seite das Subjective, nach der andern das Objective in völlig gleichem Maße immer mehr vorherrscht, je mehr man sich vom Centrum entfernt. Das äußerste Ueberwiegen des Objectiven ist bezeichnet durch die Schwerkraft; sie nennt Schelling die erste Potenz der Entwickelung nach der realen Seite hin; die zweite ist das Licht, die dritte der Organismus; diesen drei Potenzen entsprechen nach der idealen Seite hin die Wahrheit und Wissenschaft, die Güte und Religion, die Schönheit und Kunst. „Potenz“ heißt jeder Grad von Differenz zwischen dem Subjectiven und Objectiven; natürlich existirt diese Differenz, wie schon angedeutet, nur in der Erscheinung, vermöchten wir die Gesammtheit alles Wirklichen zu überschauen, so würde jegliche Differenz schwinden, da aber das Absolute in Allem ist, so bestehe die Aufgabe der Philosophie darin, nachzuweisen, wie in jedem einzelnen Dinge das Ganze enthalten ist; dies nennt Schelling die philosophische Construction eines Gegenstandes.

Mehr und mehr wurde Schelling's Philosophiren in den spätern Jahren seines Wirkens ein Hinneigen zur Mystik; Religion und Mythologie sind es hauptsächlich, mit denen seine Speculation sich beschäftigt, die Neuplatoniker und Jacob Böhm waren es, an welche seine Anschauungen sich anlehnten.

Schon in seinen „Vorlesungen über akademisches Leben und Studium“ hatte er seine Philosophie mit der christlichen Religion in Zusammenhang zu bringen gesucht, indem er die Menschwerdung Christi als das ewige Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten betrachtete, und die Vollendung des Christenthums in der Beseitigung der

Bibel und einer allmähligen Verschmelzung der Religion, Philosophie und Poesie sah; später erklärte Schelling sogar geradezu (in den Jahrbüchern der Medizin), alle Erfahrung sei religiös und die Philosophie müsse die Religion mit der Wissenschaft verbinden. Die Wissenschaft, meint er, habe nur insoweit Werth, als sie eine Anschauung Gottes sei. „Es wird aber die Zeit kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden und die unmittelbare Erkenntniß eintrete. Nur in der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen in ihm selber sehend geworden ist."

In der Schrift „Philosophie und Religion" erklärt er die Bildung der Welt ganz wie Plotinus durch einen Abfall vom Absoluten; denn da dieses das einzige Wirkliche ist, können die unwirklichen, endlichen Dinge nur durch einen gänzlichen Bruch mit demselben entstanden sein. So ist auch die menschliche Seele zur Strafe für ihre Selbstsucht aus dem Reiche der geistigen Anschauungen in die Sinnenwelt verstoßen mit der Aufgabe, sich in derselben von ihrer Selbstheit zu läutern und zur Identität mit dem Unendlichen zurückzukehren. Die vollendete Gottesoffenbarung, die völlige Versöhnung des Zwiespaltes, der durch den Abfall vom Absoluten in die Welt gekommen ist, ist das höchste Ziel der geschichtlichen Entwickelung des Menschengeschlechtes.

Noch unverständlicher sind die Ansichten oder besser Phantasieen, die Schelling in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit entwickelt, und deren Grundzüge Jacob Böhm entlehnt sind.

Er nimmt darin als die letzte Ursache alles Seins einen dunklen Urgrund oder Ungrund an, ein chaotisches Etwas, von dem man nicht sagen kann, es enthalte Ideales und Reales, Licht und Finsterniß vereinigt, sondern nur es sei weder Ideales noch Reales, weder Licht noch Finsterniß. Dieser dunkle Ungrund folgt einem sehnenden Drange, zu schaffen, zu gebären; er bewegt sich „nach einem dunklen und ungewissen Gesetze, einem wogenden Meere gleich, und erzeugt aus sich selbst eine Vorstellung seiner selbst; das ist der in Gott erzeugte Gott, die allgemeine Vernunft, die als ein Licht aufgeht über der Finsterniß des Grundes." Dieser Verstand nun erzeugt aus dem gegensatzlosen Urgrunde die Welt, die mit der Geburt des Lichtes beginnt. Der Urgrund widersteht der Einwirkung des Verstandes, sucht sich gegen denselben abzuschließen und läßt sich erst nach und nach von demselben bilden, daher die stufenweise Entwickelung der Erde und ihrer Ge-

schöpfe. Dieses widerstrebende Princip, der Eigenwille und die Macht des allgemeinen Willens, ist auf bewußte Weise vereinigt im Menschen; mit der Geburt des menschlichen Geistes beginnt daher die andere Seite der Weltentwickelung. Im Menschen ist der Eigenwille und der Universalwille getrennt, in der Unterordnung des ersteren unter den letzteren besteht das Gute, in der Unabhängigkeit beider das Böse. Das Böse ist vom ersten Anfange an da, der Eigenwille der Creatur besteht seit der ersten Schöpfung; die allmählige Ueberwindung desselben ist die Offenbarung Gottes als einer versöhnenden Macht. Ursprünglich blieb noch das Princip der Finsterniß in dem Grunde verborgen; es bestand ein Zeitalter der Unschuld, der moralischen Bewußtlosigkeit — das goldne Zeitalter. Das Göttliche offenbarte sich, obwohl als Einheit in dem Grunde enthalten, doch zunächst als eine Vielheit einzelner Wesen für sich bestehender Naturkräfte. Auf dieses Zeitalter folgte das der Götter und Heroen, die höchste Stufe der einseitigen Entwickelung des Urgrundes. Diese einseitige Entwickelung konnte jedoch nicht bestehen, die Zeit des Verfalls folgte auf die Blüthezeit der griechischen Cultur, die Naturmächte wurden zu Dämonen, an Stelle des Götterglaubens und der Götterverehrung trat die Magie und die Beschwörungskünste, das Böse stellte sich dem Guten schroff gegenüber, und das ist der „Moment der Geburt des Geisteslichtes", die Menschwerdung Christi. Christus tritt als persönliches Wesen dem persönlichen Bösen gegenüber, er stellt als Mittler die verlorne Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung wieder her und es begann ein neues Zeitalter, in dem wir noch jetzt leben, das ein fortdauernder Kampf des Guten gegen das Böse ist und das mit der endlichen Unterwerfung des widerstrebenden Eigenwillens unter den Gesammtwillen, mit der Herrschaft der versöhnenden Liebe enden wird.

Diese und ähnliche mystische und allegorisirende Untersuchungen über religiöse und mythologische Gegenstände machen den größten Theil von Schelling's späteren philosophischen Arbeiten aus; Untersuchungen, die eigentlich kaum den Namen der Philosophie verdienen.

Der Entwickelungsgang des Schelling'schen Philosophirens ist kurz folgender: Ursprünglich steht Schelling auf dem Fichte'schen Standpunkte des subjectiven Idealismus; er sucht von da aus sich die Natur selbst zu schaffen, d. h. sie als Denkproceß zu begreifen. Aber die Natur tritt ihm dann doch zu selbstständig und übermächtig gegenüber, so daß er ihr ein eigenes Sein zugestehen muß und sie nur nach analogen Gesetzen sich entwickeln lassen will, wie das geistige Leben des

Menschen; um die beiden getrennten Gebiete zu vereinigen, nimmt er dann eine absolute Vernunft an, in welcher die Gegensätze des Idealen und Realen vereinigt sein und aus der sie sich mit Nothwendigkeit entwickeln sollen; aber so wenig sich vom Standpunkte des subjectiven Idealismus aus der Geist und die Natur als ein nothwendig zusammengehörendes Ganze begreifen ließ, so wenig kann nun Schelling die Einheit des Idealen und Realen festhalten; wieder betrachtet er die Natur als etwas für sich Bestehendes und läßt sie durch einen Abfall oder eine innere Entzweiung aus dem Absoluten entstehen.

Wenn man Schelling's Schriften, namentlich die späteren, liest, so begreift man eigentlich nicht recht, wie er einen so bedeutenden Einfluß auf die Geschichte der Philosophie üben konnte. Man glaubt irgend einen alten Mystiker zu lesen, der nur unklare Gefühle, keine klaren Gedanken wecken will. Herbart hatte ganz Recht, als er die Schelling'sche Philosophie für unangreifbar erklärte; sie hat keine bestimmte Terminologie, sie erkennt keine logischen Beweise, keine gewöhnlichen Vernunftschlüsse an; hoch erhaben über dem gewöhnlichen Denken schwebt sie in der Sphäre der intellectuellen Anschauung, und erklärt Jeden, der ihr dahin nicht zu folgen vermag, für unfähig, sie zu beurtheilen. Es ist keine logische Gedankenentwickelung, die wir in diesen Schriften finden, sondern ein geistreiches, poetisches Spielen mit philosophischen Begriffen und Abstractionen, ein Träumen und Dichten im Reiche des Gedankens.

Doch hat Schelling auf wirklich denkende — nicht bloß phantasirende — Köpfe namentlich in der ersten Zeit seines Auftretens einen wesentlichen Einfluß ausgeübt, und dieser ist auch ganz wohl zu erklären. Denn so sehr auch Fichte's klare Auseinandersetzung des geistigen Lebens und seine erhebende Begründung der sittlichen Pflichten auf der einen Seite befriedigen mußte, so wenig war sie auf der andern geeignet, eine den Forderungen des unbefangenen Denkens genügende Weltanschauung zu liefern. Denn daß die Natur nicht bloß ein Machwerk unsrer Einbildungskraft ist, diese Ueberzeugung drängt sich denn doch am Ende auch dem abstractesten Denker auf. Um so größeres Interesse mußte der unzweifelhaft kühne Versuch erregen, die Natur in ihrem innersten Werden zu belauschen, sie nicht bloß unter dem äußerlichen Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit zu begreifen, sondern einen nothwendigen, den Gesetzen eines vernünftigen Geistes entsprechenden Gestaltungsproceß in ihr zu sehen. Konnte Schelling eine solche zusammenhängende und allseitig befriedigende Weltanschauung wirklich

bieten, dann hatte er freilich die höchste Aufgabe gelöst, welche die Philosophie sich stellen kann. Doch schon der Versuch mußte Interesse erregen, Interesse namentlich bei den Naturwissenschaften, welche, seither auf eine bloß descriptive Betrachtung der Naturobjecte beschränkt und mit der mechanischen Zusammenstellung empirisch aufgefundener Gesetze und Erscheinungen beschäftigt, der allgemeinen philosophischen Forschung ferne gestanden hatten. Das Neue, Kühne und Großartige der Schelling'schen Naturauffassung stach so sehr ab gegen die gewöhnliche Auffassung der Naturwissenschaften, daß sie eine Menge junger und strebsamer Männer anzog und zu einer Behandlung der Erfahrungswissenschaften im Sinne der Schelling'schen Philosophie veranlaßte; es war eine Art Taumel, der sich der Gemüther bemächtigte und sie völlig vergessen ließ, daß die Naturwissenschaften mehr noch als alle andern Zweige des Wissens die Aufgabe haben, durch mühsames, gewissenhaftes Erforschen des Einzelnen zu allgemeinen Wahrheiten emporzusteigen, nicht aber die, vielleicht großen und erhabenen Gedanken des einzelnen Forschers in der Natur aufsuchen zu wollen.

Der bedeutendste der Männer, welcher die Schelling'sche Art zu philosophiren auf die Naturwissenschaften übertrug, war L. Oken, ein Mann von unzweifelhaft großer geistiger Kraft und sehr ausgebreiteten Kenntnissen. Wir wollen auf sein „Lehrbuch der Naturphilosophie" in Kürze einen Blick werfen, um die Einwirkung der Philosophie auf die Naturwissenschaften einigermaßen zu charakterisiren. Dieses Buch, durch welches Oken zuversichtlich hofft, alle Gegner der Naturphilosophie mit dieser Disciplin auszusöhnen, enthält drei Theile. 1) Die Lehre vom Ganzen — Mathesis. 2) Die Lehre vom Einzelnen — Ontologie. 3) Die Lehre vom Ganzen im Einzelnen — Pneumatologie. Der erste Theil der Mathesis zerfällt in die Lehre vom immaterialen und materialen Ganzen, Theosophie und Hylogenie, oder von Gott und von dem Aether. Die Ontologie lehrt die Individualisirung der Materie, und enthält demnach erstlich die Lehre von der Entstehung der Welten — Kosmogenie, dann die Lehre von der Entstehung und dem Wesen der Elemente, Stöchiogenie und Stöchiologie. Das Erdelement schließt wieder eine ganze Welt von Entwickelungen in sich und fordert eine eigene Wissenschaft, Geosophie, welche in Geologie und Geogonie zerfällt. Erstere behandelt die einzelnen „Zustände" der Erde: Erz, Salz, Erde (a. Salzerden, Kalk, Schwererde, Strontian; b. Erzerden, Kiesel, Thon, Talk), letztere erklärt die Entstehung und Anordnung der Planeten in folgenden Abschnitten: 1) Gestalt

der Planeten; 2) Entstehung der Erdformationen in der Urperiode; 3) Erz (a. Gänge — Gangtheorie, b. Genesis des Erzes, c. Eintheilung der Erze, d. Entelechie der Urperiode — Magnetismus — Erdmagnetismus, e. Arsenik — Gift, f. Schwefel — Isolation, Verkohlungen — Uebergang zur Pflanzenwelt); 4) Formationen der Flötzperiode; 5) Entelechie der Kalkperiode — Chemismus. Mit der Entstehung des Organischen beginnt das Leben, das Gebiet der Pneumatologie, die zuerst von der Entstehung des Organischen handelt — Organogenie, dann von den verschiedenen Ausbildungen desselben in der Pflanze und dem Thiere — Phytosophie und Zoosophie. Letztere zerfällt in Zoogenie, Zoonomie (Anatomie und Physiologie der Thiere), Zoognosie (Systematik) und die Lehre von den Verrichtungen der Thiere. Es kann nichts Wunderlicheres geben, als die Oken'sche Behandlung rein empirischer Zweige jener Wissenschaften nach philosophischen Schematen, nichts Widersinnigeres als seine Art von Systematik, welche in der unendlichen Mannichfaltigkeit der Thiere, deren Formen in der mannichfaltigsten Weise verschlungen sind, gewaltsam feste Typen aufstellen und fest gesonderte Gruppen finden will. Die allgemeine Eintheilung des Thierreiches ist folgende: A. Fleischlose (Gesichtslose). 1) Geweidthiere — Lile, 2) Hautthiere — Leche, 3) Gliederthiere — Kerfe. B. Fleischthiere (Gesichtsthiere). 4) Geweidige Fleischthiere, Fische; 5) Fellfleischthiere, Lurche; 6) Gliederfleischthiere' Vögel; 7) vollendete Fleischthiere, Sinnenfleischthiere — Zitzthiere. Diese Hauptklassen wiederholen sich nun wieder bei jeder einzelnen Gattung, und ebenso die einzelnen Gattungstypen. So sind, beispielsweise, die Vögel folgendermaßen eingetheilt: A. Gesichtlosige Vögel. 1. Ordnung. Lilvögel — Klettervögel. 2. Ordnung. Lechvögel. a) Wurmvögel — Raben, b) Schulpen-(Muscheln-)vögel — Sittiche, c) Schneckenvögel — Hühner, d) Kraken-(Sepien-)vögel. 3. Ordnung. Kerfvögel. a) Larvenvögel — Schwalben, b) Puppenvögel — Finken, c) Faltervögel — Sänger. B. Gesichtige Vögel. 4. Ordnung. Fischvögel — Gänse. 5. Ordnung. Lurchvögel — Reiher. 6. Ordnung. Vollendete Vögel — Strauße.

Das Willkürliche, Gewaltsame, aller vernünftigen Forschung Widersprechende springt in die Augen. Ein paar ganz beliebig herausgegriffene einzelne Sätze werden die wunderliche Art dieser Naturphilosophie vollständig bezeichnen.

Das 1. Buch, die Theosophie, beginnt:

Die höchste mathematische Idee oder das Grundprincip aller Mathe-

matik ist das Zero = 0. Allein das Zero ist für sich nichts, obschon es allein in der Mathematik den Werth bestimmt. Die Mathematik selbst wäre nichts, wenn sie nichts anderes, als ihr höchstes Princip, das Zero, hätte. Das Zero ist nur die Auflösung, Vergeistigung der Mathematik ꝛc. Der Sinn, wie die Zahlen aus dem Zero entstanden sind, ist sehr klar: sie sind nicht aus ihm entstanden, als wären sie individuell in ihm gelegen, sondern es selbst ist aus sich herausgetreten, es selbst ist erschienen, und dann war es ein endliches Zero, eine Zahl. — Gott ist das *selbstbewußte Nichts*, oder das seiende (selbstbewußte) Nichts ist Gott. — Mit dem Entstehen der Realität ist wesentlich die Triplicität gesetzt, nämlich das Ponirende oder das absolute Zero, das Ponirte oder das relative Zero = + —, und die ganze Selbsterscheinung oder das 0 + —. Dieses ist der reinste Ausdruck des göttlichen Selbstbewußtseins, Gottes und der Welt.

Einige physiologische Sätze:

Die Empfindung der elektrischen Verhältnisse heißt *riechen*. Wir riechen nichts, als die Electricität; keine Berührung der in die Nase fahrenden Theilchen, kein Stoßen ꝛc. Diese Theile sind für die Nase nicht da, wenn sie nicht zu ihr in einem electrischen Verhältnisse stehen. — Daher ist *der* Körper das Riechobject, der die figirte Electricität vorstellt, der inflammabele, der *Schwefel*. Was das Salz für den Schmecksinn ist, das ist der Schwefel für den Riechsinn. *Die Nase ist ein electrisches, ein Schwefelorgan.* — Wir nehmen nur gefärbtes Licht wahr, weil unser Lichtorgan nur eine erstarrte Farbe — ein materiales Licht ist. Das reine Licht ist für uns nicht da. Es giebt aber auch überhaupt keines. Das Licht strömt nicht in das Auge, wie das Wasser in den Schwamm, sondern es procesſirt sich hinein, es handelt hinein. Der Sehnerv ist ein organisirter Lichtstrahl, das Hirn eine organisirte Sonne, das Auge eine organisirte Farbensonne, Regenbogen.

Aus der Zoologie:

Das Brustthier aller Brustthiere, das vollkommenste Hand- und Gliederthier ist der *Mensch*. Der Mensch ist die Krone der Handthiere, dann der Zitzthiere, dann aller Thierklassen. Wir können jetzt den von uns vor Jahren aufgestellten und seitdem allgemein angenommenen Satz, daß der Mensch in *einem* Leibe alle Thierleiber verbinde, und daß die Thierleiber nur vereinzelte Menschenorgane seien, gehörig aussprechen. Es bedarf aber auch nicht mehr; die Entwickelung des

Systems spricht selbst hinlänglich für die Wahrheit. Es giebt nur ein Menschengeschlecht, auch nur eine Gattung, aber zwei Arten: die erste Art entspricht dem ersten Thierland oder auch den Affen, die zweite dem zweiten Thierlande oder den Menschen. Der Affenmensch ist der Mohr, der menschige Mensch ist der Weiße. Wer erröthen kann, ist ein Mensch, wer dieses nicht kann, ist ein Mohr. Der erröthende Mensch theilt sich in mehrere Leien (Rassen — von Allerlei). 1. Der Lei der Erde ist der Afrikaner, wozu ich auch die braunschwarzen Australier rechne. 2. Die Lei des Wassers sind die kupferrothen Amerikaner. Sie sind verbesserte Mohren. 3. Die Lei der Luft sind die gelben Asier, wohin auch die Malaien gehören. 4. Die Lei des Lichts sind die weißen Europäer, wohin auch die Araber und Lappen gehören, überhaupt die Arabische Lei.

Man würde sich heutzutage wundern, wie ein verständiger Mensch so etwas schreiben könnte; und doch war Oken wirklich von allen naturwissenschaftlichen Anhängern Schellings bei weitem der verständigste. Er hat wenigstens den Ruhm, sich von der theologisirenden Mystik ferne gehalten zu haben, in welche die meisten der übrigen Schüler des Identitätsphilosophen verfielen. Dahin gehört vor Allem H. Steffens, dessen ganzes Leben Zeugniß davon ablegte, wohin eine Richtung führen muß, welche ein phantastisches Gaukelspiel mit Begriffen und Vorstellungen an die Stelle des ruhigen besonnenen Denkens setzt. Steffens war ein poetischer, phantastischer Mensch, dem die Fähigkeit einer ruhigen logischen Gedankenentwickelung gänzlich abging; schlimm genug, daß er sich mit Philosophie, schlimmer, daß er sich mit Naturphilosophie befaßte. Er leistete auf diesem Gebiete Ungeheuerliches — wie sich leicht denken läßt, wenn Oken im Vergleich mit ihm noch eine nüchterne Natur ist. Sätze, wie: „Das Thier in der Pflanze zieht sich selbst hinein in den unscheinbaren Keim und entsagt der äußern Offenbarung, um die innere festzuhalten, in scheinbarem Tode das höchste Leben der Gattung ergreifend.“ „Die Pflanze ist die aufgeschlossene Erde, die Versöhnung des Lebens und der Masse, der stille, stumme Blick der Liebe, der ewigen, nicht zeitlichen Erzeugerin, die die irdische Verhärtung der Stoffe überwand und ewig fortquillt in stets erneueter Zeugung.“ — Sätze dieser Art sind nur Proben der ganz gewöhnlichen Redeweise dieses mystischen Denkers. Ferner gehört dieser dem christlichen Mysticismus immer mehr sich zuneigenden Richtung des Schellingianismus an K. Eschenmeyer, G. H. Schubert, der die alleräußerste Orthodoxie organisch mit den Naturwissenschaften ver-

binden wollte, F. v. Baader u. A., von denen jedoch nur der erstere ein eigentlicher Schüler Schellings war.

Alle diese Männer verdienen eigentlich eher in einer Literatur- und Culturgeschichte, als in einer Geschichte der Philosophie Erwähnung, denn von philosophischem Denken ist bei diesen phantastischen Gedankensprüngen eigentlich gerade so wenig die Rede, als von einem wirklichen naturwissenschaftlichen Studium. Wir haben die ganze Richtung etwas genauer betrachtet, weil aus ihr sich das feindselige Verhältniß vollständig begreift, in welchem heutzutage die Philosophie und die Naturwissenschaften stehen. Es lag auf der Hand, daß bei einer solchen Art und Weise mit dem von den Erfahrungswissenschaften gesammelten Materiale umzuspringen, die Naturforschung in die Gefahr gerieth, ihre Existenz einzubüßen, sich in phantastische Schwärmereien zu verlieren und gehaltlose Phrasen an Stelle der Resultate langjähriger Beobachtungen einzutauschen. Diese Gefahr mußte von den Naturforschern sehr bald bemerkt werden, der Zustand des Taumels, der sich plötzlich auch besonnener Gemüther bemächtigt hatte, ging bald vorüber; das allzueilige und allzuinnige Bündniß, welches die Männer der exacten Wissenschaften mit den Philosophen geschlossen hatten, löste sich rasch wieder und verwandelte sich geradezu in Haß und Geringschätzung. Und wenn noch heute die Naturwissenschaften die Philosophie mit Mißtrauen ansehen und sich vor nichts mehr hüten, als irgend wie Philosophisches bei sich zu dulden, so ist das großentheils noch immer eine Nachwirkung der Schelling'schen Philosophie, deren Ideen die Naturforscher mit Recht verfolgen als die spukenden Traumbilder einer von aller Wirklichkeit losgelösten Fabelwelt.

In ähnlicher phantastischer Weise wurden von diesen und andern Schülern Schelling's (Görres, J. J. Wagner, Troxler, Schelvers u. A.) die die Methode der intellectuellen Anschauung auch auf anderen Gebieten, besonders der Religionslehre, Psychologie, Mythologie und Geschichte zur Anwendung gebracht; nicht ganz verdienstlos sind die Leistungen Solger's in der Aesthetik und B. H. Blasche's, welcher den der Schelling'schen Philosophie zu Grunde liegenden Pantheismus in klarer und verständlicher Weise als die einzig mögliche, philosophische Weltanschauung darstellte.

Ueber diese pantheistische Weltanschauung hinauszugehen und einen theistischen Gottesbegriff aufzustellen, versuchte Friedrich Krause (geb. 1781, gest. 1832), ein Philosoph, dessen Lehre in Frankreich mehr Verbreitung und Anklang gefunden hat, als in seinem eignen

Vaterlande. Er geht davon aus, daß die Selbstbeobachtung uns unser Ich als einen Organismus zeige, das heißt als ein untheilbares Ganze, welches die verschiedensten Gegensätze (wie die des Bleibenden und Vergänglichen, des Geistigen und Leiblichen) in sich vereinigt. Gerade so, wie nun unser Ich die höhere Einheit ist, welche die Gegensätze des Geistigen und Körperlichen verbindet, die vor und über diesen Gegensätzen besteht und dadurch erst den Organismus möglich macht; so sind wir auch genöthigt, die Natur und die Vernunft als Gegensätze innerhalb eines Organismus, als Theile eines Ganzen zu betrachten und demgemäß ein höheres Wesen anzunehmen, das diese Gegensätze in sich vereinigt. — Die Krause'sche Philosophie ist schon deßhalb keiner großen Verbreitung fähig, weil sie in einer Sprache niedergeschrieben ist, die dem Nichteingeweihten ganz unverständlich ist und die erst ein eigenes Studium erfordert. Krause geht nämlich von der Ansicht aus, daß die deutsche Sprache zur präcisen Bezeichnung philosophischer Begriffe geeigneter sei, als die griechische und lateinische, und schafft sich deßhalb eine neue, aus deutschen Stämmen gebildete Kunstsprache, die natürlich kein Mensch versteht und die man sich daher erst mühsam einprägen muß. Klingt ein Satz wie der folgende nicht geradezu räthselhaft: „Wesens Lebselbstinnesein geht auf sich selbst zurück; der Mensch ist das vollwesenliche, Gotte vollwesenähnliche vollendetendliche Vereinwesen.“?

Endlich blieb die Schelling'sche Philosophie nicht ohne Einfluß auf den, namentlich auch um die Geschichte der Philosophie hochverdienten großen Theologen Schleiermacher.

5. Hegel.

Bei weitem der bedeutendste Schüler Schelling's, der einflußreichste der neueren Philosophen, ist Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Aelter als Schelling, war er im Jahre 1770 zu Stuttgart geboren. Er studirte in Tübingen Theologie, habilitirte sich 1801 in Jena und gab 1802—3 mit Schelling das Journal für kritische Philosophie heraus. 1807, nachdem er in Folge der Schlacht bei Jena seine Stellung verloren hatte, gab er sein erstes selbstständiges Werk, die „Phänomenologie“ heraus. Die „Logik“ erschien 1812—1816, während er Rektor des Gymnasiums zu Bamberg war. 1816 ging er als Professor nach Heidelberg und 1818 nach Berlin, wo er 1831 an der Cholera starb.

Die Hegel'sche Philosophie, obwohl sie Anfangs nur wenige Anhänger zählte, und obwohl Hegel's unbeholfener, schmuckloser Vortrag wenig geeignet war, ihr Schüler herbeizuziehen, wurde doch bald die herrschende Modephilosophie; sie errang sich in allen wissenschaftlichen Zweigen namentlich aber in der Religions-, der Rechts- und Staatslehre und in der Kunst einen außerordentlichen Einfluß, und war lange Zeit unbedingt die herrschende. Sie vereinigte, wie die Schelling'sche, Männer von durchaus verschiedener Richtung unter ihrer Fahne.

Dies lag theils wohl an Hegel's Persönlichkeit, die, obwohl sie bei oberflächlichem Verkehr unbedeutend erschien, doch die umfassendsten Kenntnisse aller Richtungen in sich vereinigte, theils in dem Schwerverständlichen seiner Philosophie, die viele nicht ganz klare Denker verleitete, ihre eignen Anschauungen da zu sehen, wo sie eigentlich nicht zu finden waren, theils endlich in dem oben schon erwähnten Gefühle der Befriedigung, welches eine Philosophie, die alle Gebiete, an welche sich menschliches Interesse knüpft, umfaßt, welche, ein geschlossener Kreis von Kreisen, sogar ausdrücklich verlangt als eine Totalanschauung betrachtet zu werden, nothwendig gewähren muß. Wenn Schelling durch die schwer zu erfüllende Forderung der intellectuellen Anschauung die Philosophie vor dem Zudrang unberufener Denker zu schützen suchte; so hat Hegel einen andern Wall für seine Götterburg, eine außerordentlich schwierige, oft höchst unbehülfliche und wenig passende Terminologie. Man fühlt sich nicht selten beim Studium seiner Schriften aufgefordert, die Klage des Empedokles zu wiederholen:

— viel schreckliche Worte verwirren des Sterblichen Sinn.

Doch hat die Hegel'sche Sprache immerhin den großen Vorzug vor der Schelling'schen phantastischen Ausdrucksweise, daß sie fest und bestimmt ist, nicht in jedem Buche eine andere, so daß das Verständniß eines Gedankens durch die fremdartige Hülle, in der er uns entgegentritt, zwar erschwert wird, aber doch nicht unmöglich gemacht.

Hegel's Philosophie ist, wie die Schelling's, objectiver Idealismus; d. h. er erkennt die sinnliche und geistige Welt in höherem Sinne als eine Einheit. Aber Schelling hatte diese Einheit sehr gewaltsam hergestellt dadurch, daß er ohne jeglichen Beweis ein über der Geistes- und Sinnenwelt stehendes Drittes annahm, das Absolute, in welchem die beiden großen Gegensätze ohne weiteres ausgelöscht waren, ohne daß dadurch ein nothwendiger Zusammenhang zwischen ihnen wäre hergestellt worden und das Hegel deßhalb mit dem größten Rechte als die Nacht bezeichnen konnte, in der alle Katzen

grau sind. Hegel dagegen betrachtet das Absolute nicht als ein todtes Nichts, sondern als eine ins Unendliche fortlaufende Entwickelung. Es ist die Idee, welche allem Wirklichen zu Grunde liegt und es bildet; diese Idee, etwas rein Geistiges, ist in der Welt gleichsam aus sich selbst herausgegangen, hat Realität bekommen; aber die reale Welt ist ja auch nichts Todtes, sondern ein großer Entwickelungsproceß, dessen Ende die Rückkehr der Idee zu sich selber ist, die Entstehung des Geistes, in welchem die Idee nur zum klaren Bewußtsein ihrer selbst gelangt ist. Dies, daß die ganze Sinnenwelt nur eine äußerlich gewordene Idee sei, ist die stillschweigend gemachte, unerwiesene und unerweisliche Voraussetzung der Hegel'schen Philosophie. Beinahe eben so willkürlich als diese Annahme, erscheint die, von Hegel allerdings mit dem größten Scharfsinne durchgeführte Methode, den Entwickelungsgang des Absoluten darzustellen. Wenn Schelling uns vormalt, wie er den Proceß sich denkt, durch den die Natur nach und nach als ein Organismus sich entwickelt, so bleibt er uns den Grund, warum diese Entwickelung überhaupt erfolge, schuldig; denn eine befriedigende Antwort auf die Frage: Wie kommt der Dualismus in die Einheit? kann er doch nicht geben. Hegel versucht aber einen innern Grund aufzufinden. Die ganze Welt ist ein Denkproceß im höchsten Sinne des Wortes. Die Unterschiede aber kommen in das Denken dadurch, daß die ersten einfachen Begriffe in sich selbst widersprechend sind; dadurch wird das Denken nicht etwa aufgehoben, sondern es entstehen immer neue, immer höhere Begriffe, in welchen die früheren einfachen, sich widersprechenden enthalten sind; aber auch in diesen höheren Begriffen liegen wieder neue Widersprüche, die abermals zu einem höheren Begriffe führen müssen, bis so endlich das Denken zu dem höchsten aller Begriffe, dem Absoluten, kommt, demselben Begriffe, von dem es ausging, nur daß dieses jetzt nicht mehr als unterschiedslose Einheit erscheint, sondern als eine bewußte Vereinigung aller endlichen Unterschiede und Widersprüche. Alle die einzelnen Begriffe bestehen in Wahrheit nicht für sich, sie gehen vielmehr fortwährend in einander über; nur die endliche beschränkte Reflexion faßt sie auf als etwas Festes und Beharrendes. Diesen scheinbar fixirten Begriffen entsprechen die Realitäten in der Natur; in ihr erscheinen die einzelnen Unterschiede, welche das Absolute in sich setzen muß, festgehalten; aber da diese einzelnen Naturdinge in Wirklichkeit nichts für sich Bestehendes sind, sondern nur Momente, augenblickliche Entwickelungsstufen des Begriffs, so geht auch die Natur über sich selbst hinaus, in der Schöpfung des selbstbewußten

Geistes, der durch verschiedene Bildungsstufen zum Allgemeinen, Absoluten zurückkehrend das geistige und körperliche Sein zur Einheit zusammenfaßt.

Darauf gründet sich die Eintheilung der Hegel'schen Philosophie, eine Eintheilung, die man freilich nur anticipiren kann, da erst aus dem gesammten Entwickelungsgange der Philosophie die Berechtigung derselben hervorgeht, und die auch in sofern eine gewisse Unwahrheit ist, „daß sie die besonderen Theile der Wissenschaft neben einander hinstellt, als ob sie nur ruhende, in ihrer Unterscheidung substantielle, wie Arten wären.“ „Die Idee — sagt Hegel — erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und in diesem andern nur bei sich selbst zu sein.“ So zerfällt die Wissenschaft in die drei Theile:

1. Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich.
2. Die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein.
3. Die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.

a. Die Logik.

Wir können von der Logik Hegel's, wie von den andern Theilen seiner Philosophie nur einen kurzen Abriß geben, wiewohl ein Verständniß dieser ohnehin durch ihre eigenthümliche Redeweise und ihre oft so schwierigen Abstractionen schwer zugänglichen Philosophie durch eine solche Uebersicht derselben nicht wohl zu erreichen ist, die nur dazu dienen kann, von der Art und Weise des Hegel'schen Philosophirens eine Vorstellung zu geben.

„Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist der Idee im abstracten Elemente des Denkens.“ Sie entwickelt die Grundbegriffe, die allem Erkennen zu Grunde liegen, die wir aber ebenso auch als die Seele der objectiven Wirklichkeit erkennen. „Das Reich der Logik ist die Wahrheit wie sie ohne Hülle für sich ist.“ Die Grundbegriffe nun hat Hegel nicht wie Aristoteles ohne Princip zusammengestellt, auch nicht wie Kant nur aus den ebenfalls empirisch aufgefundenen Formen des Urtheils schematisch an einander gereiht, sondern sie mittels der oben erwähnten Methode der Aufsuchung innerer Widersprüche zu einem zusammenhängenden Ganzen verarbeitet.

Die Logik zerfällt in drei Theile.

1. Die Lehre vom Sein. 2. Die Lehre vom Wesen. 3. Die Lehre von dem Begriffe und der Idee. Nämlich in die Lehre von dem Gedanken 1. in seiner Unmittelbarkeit — dem Begriffe an sich; 2. in seiner Reflexion und Vermittelung — dem Fürsichsein und Schein des Begriffs; 3. in seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst und seinem entwickelten Bei-sich-sein, dem Begriffe an und für sich.

Den Anfang des Denkens macht das reine Sein, „weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nicht Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann. Das Absolute ist das Sein, ist die erste, abstracteste und dürftigste Definition, die sich von dem Absoluten geben läßt. Fassen wir nun aber den Begriff des Seins genauer ins Auge, d. h. denken wir uns nicht einzelne, seiende Dinge, sondern nur das Sein ganz abstract, so fällt die völlige Leerheit dieses Begriffes sofort in die Augen und das Sein geht unwillkürlich in sein Gegentheil, das Nichtsein über, es folgt daraus unmittelbar die zweite nicht minder richtige Definition des Absoluten: das Absolute ist das Nichtsein. Der Satz: Sein und Nichts ist dasselbe, so paradox er auch für den Verstand erscheinen mag, ist daher die einzige Grundlage der Philosophie. Es geht aber aus diesen beiden widersprechenden Grundbegriffen die höhere Einheit hervor; die Sätze: das Absolute ist das Sein und es ist das Nichtsein, sind beide unwahr, weil sie einseitig sind; sie haben ihre Wahrheit in dem Satze: Das Absolute ist die Einheit von Sein und Nichtsein, es ist das Werden. Dieses erscheint als Entstehen, wenn es einen Uebergang vom Nichts in das Sein, als Vergehen, wenn es einen Uebergang vom Sein in das Nichts darstellt. Durch das Werden entsteht nun ein Etwas, ein einzelnes, bestimmtes Ding, dem wir nicht blos Sein, sondern Dasein zuschreiben. Das Dasein ist ein Sein, zu dem eine Bestimmtheit hinzukommt, es ist Qualität. Etwas ist durch seine Qualität das, was es ist, und indem es seine Qualität verliert, so hört es damit auf, das zu sein, was es ist. Insofern in dem Begriffe des Daseins das Nichtsein aufgehoben ist, kann man es auch Realität nennen. Der Begriff des bestimmten Seins, der Qualität, geht aber unmittelbar in den der Quantität über. Denn indem das einzelne Dasein sich auf sich selbst bezieht, für sich ist, schließt es Anderes von sich aus; das Fürsichsein ist das Eins, indem es sich nun aber zu anderen Eins

negativ verhält, setzt es somit mehrere Eins, d. h. Viele; diese Vielen aber sind als solche nicht verschieden, sie sind Eins. So wird das Eins als Vielheit, die Vielheit als Eins aufgefaßt, d. h. die Bestimmtheit, die Qualität des einzelnen Seins geht verloren, es bleibt die Quantität, d. h. die Gleichgültigkeit gegen die Unterschiede; „die Quantität ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als aufgehoben und gleichgültig gesetzt ist." Sofern man die Vielen als Eins betrachtet, erscheint die Quantität als continuirliche, sofern man das Eins als eine Vielheit ansieht, als diskrete Größe. Die Quantität begrenzt, als ein einzelnes Dasein gedacht, ist das Quantum, welches durch die Zahl bestimmt ist, deren einzelne Momente Anzahl und Einheit sind. Sofern man nun das begrenzte Quantum als Einheit auffaßt, ist es intensive Größe oder Grad. „Der Grad ist die Größe als gleichgültig für sich und einfach, so daß sie aber die Bestimmtheit, wodurch sie Quantum ist, schlechthin außer ihr in andern Größen hat. — Dieses sich selbst in seiner fürsichseienden Bestimmtheit Aeußerlichsein des Quantums macht seine Qualität aus; es ist in demselben eben es selbst und auf sich bezogen. Es ist die Aeußerlichkeit, d. i. das Quantitative und das Fürsichsein, das Qualitative, darin vereinigt." Daraus ergiebt sich das quantitative Verhältniß, das Beziehen irgend eines Quantums auf ein anderes; die Wahrheit dieses Verhältnisses ist aber das Maß, das Quantum, von welchem Qualität abhängt. Ein solches Abhängigsein der Qualität von der Quantität zeigt sich überall in der Natur, wie z. B. die Veränderung des Wärmequantums die qualitativ verschiedenen Aggregatzustände des Wassers hervorbringt, wie das Hinzufügen einzelner Körner den Haufen, das Ausreißen eines Haares den Kahlkopf macht. Mit dem Ueberschreiten eines bestimmten Maßes ändert sich die Qualität, da aber an ihre Stelle eine andere Qualität tritt, die wieder an ein Quantum gebunden ist, wieder ihr Maß hat, so ist die Ueberschreitung des Maßes, die Maßlosigkeit, selbst wieder ein Maß. Man kann diesen Proceß des Maßes, welcher sich abwechselnd als bloße Veränderung der Quantität und dann auch als ein Umschlagen der Quantität in Qualität erweist, unter dem Bilde einer Knotenlinie zur Anschauung bringen (Aggregatzustände, Oxydationsstufen, Töne). Damit wird die Unmittelbarkeit des Maßes aufgehoben, Quantität und Qualität erscheinen als Bestimmungen an einem Sein, welches vom unmittelbaren Was und Wieviel verschieden ist; das Sein erscheint demnach in Beziehung auf

sich selbst, es ist ein in sich gebrochenes reflectirtes Sein, das Wesen.

Die bisherige logische Entwickelung ist folgende: Das Absolute setzt sich als seine beiden Seiten das Positive und Negative, das Etwas und das Andere, die Qualität und Quantität; diese beiden gehen in einander über, zeigen sich als Negationen und sind in der Einheit des Maßes vermittelt. Nachdem sich die Unmittelbarkeit dieser Einheit als sich aufhebend bewiesen, so ist die Einheit als einfache Beziehung auf sich gesetzt, als Wesen.

Wenn es sich vom Sein handelt, dann ist die Form der Beziehung nur erst unsre Reflexion; im Wesen dagegen ist die Beziehung dessen eigne Bestimmung. „Wenn (in der Sphäre des Seins) das Etwas zu Anderm wird, so ist hiermit das Etwas verschwunden. Nicht so im Wesen; hier haben wir kein Wahrhaft anderes, sondern nur Verschiedenheit, Beziehung des Einen auf sein Anderes. Das Uebergehen des Wesens ist also zugleich kein Uebergehen; denn beim Uebergehen des Verschiedenen in Verschiedenes verschwindet das Verschiedene nicht, sondern die Verschiedenen bleiben in ihrer Beziehung. Sagen wir z. B. Sein und Nichts, so ist Sein für sich und ebenso ist Nichts für sich. Ganz anders verhält es sich mit dem Positiven und Negativen. Diese haben zwar die Bestimmung des Seins und des Nichts. Aber das Positive hat für sich keinen Sinn, sondern es ist dasselbe schlechthin auf das Negative bezogen. Ebenso verhält es sich mit dem Negativen. In der Sphäre des Seins ist die Bezogenheit nur an sich; im Wesen dagegen ist dieselbe gesetzt. Dies ist also überhaupt der Unterschied der Formen des Seins und Wesens. Im Sein ist Alles unmittelbar, im Wesen ist dagegen Alles relativ.“

Das Wesen ist Beziehung auf sich selbst, jedoch nur in sofern, als es Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seiendes, sondern als ein Gesetztes und Vermitteltes ist. Das Sein ist nicht verschwunden; sondern erstens ist das Wesen als einfache Beziehung auf sich, Sein; für's andere aber ist das Sein nach seiner einheitigen Bestimmung, unmittelbares zu sein, zu einem nur negativen herabgesetzt, zu einem Scheine*). — Das Wesen ist hiemit das

*) „Man pflegt wohl auch die Aufgabe oder den Zweck der Philosophie so aufzufassen, daß das Wesen der Dinge erkannt werden soll. Das unmittelbare Sein der Dinge wird hier gleichsam als eine Rinde oder als ein Vorhang vorgestellt, hinter welchem das Wesen verborgen ist.“ — Ferner macht H. dar=

Sein als Scheinen in sich selbst. Dem Wesen eines Gegenstandes steht immer sein unmittelbares Sein als das Unwesentliche, als Schein gegenüber. Dieses Unwesentliche, der Schein, gehört aber nothwendig zum Wesen; es findet zwischen beiden gegenseitige Beziehung, Reflexion, statt; alle Bestimmungen des Wesens sind daher Wechsel- oder Reflexionsbestimmungen.

Die Beziehung des Wesens auf sich selbst, die Reflexion in sich ist die Identität. Man darf die Identität nicht als formelle oder Verstandes-Identität auffassen. Das formelle Gesetz der Identität, A = A, Alles ist identisch, ist durchaus kein wahres Denkgesetz, sondern nur ein Gesetz des abstracten Verstandes. Schon die Form des Satzes widerspricht ihm selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subject und Prädicat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert. Auch das Sprechen nach diesem Gesetze, z. B. ein Planet ist — ein Planet, der Magnetismus ist — der Magnetismus gilt mit Recht für albern. Das formelle Gesetz der Identität läugnet den Unterschied innerhalb der Identität, und doch ist das Wesen eben so sehr Unterschied, wie Identität, da ja das Wesen, wenn man es mit sich selbst vergleichen will, sich von sich selbst auch unterscheiden muß. Das Wesen enthält somit die Bestimmung des Unterschiedenen. Der unmittelbare Unterschied ist die Verschiedenheit. Der wesentliche Unterschied, nach welchem das Unterschiedene nicht ein Anderes überhaupt, sondern sein Anderes sich gegenüber hat, ist die Entgegensetzung das Positive und Negative.

Alles auf der Welt, meint Hegel, ist entgegengesetzt; es ist falsch, nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten zu denken, denn nirgends, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der geistigen noch in der natürlichen Welt, giebt es ein so abstractes Entweder-Oder, wie der Verstand solches behauptet. Alles was irgend ist, das ist ein Concretes, somit in sich selbst Unterschiedenes und Entgegengesetztes. Die Endlichkeit der Dinge besteht darin, daß ihr unmittelbares Dasein dem nicht entspricht, was sie an sich sind (z. B. die Säure in der unorganischen Natur, welche strebt, sich zu neutralisiren).

---

auf aufmerksam, „wie wir uns zur Bezeichnung der Vergangenheit des Wortes Wesen bedienen, indem wir vergangene Dinge als gewesen bezeichnen, ein Gebrauch, dem in sofern eine richtige Anschauung zu Grunde liege, als das Wesen allerdings als das vergangene Sein betrachtet werden könne, wobei nur zu bemerken, daß dasjenige was vergangen, deßhalb nicht abstract negirt, sondern nur aufgehoben und somit zugleich conservirt sei.“

Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch, und es ist lächerlich, zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken. Das Richtige in dieser Behauptung ist nun dies, daß es beim Widerspruche nicht sein Bewenden haben kann, und daß derselbe sich durch sich selber aufhebt. Der aufgehobene Widerspruch ist der Grund, die Einheit der Identität und des Unterschiedes. Der Grund ist nur Grund, sofern er Grund von etwas Anderem ist, in sein Entgegengesetztes übergeht; das aus dem Grunde Hervorgegangene ist er aber selbst. „Man sieht so z. B. eine electrische Erscheinung und fragt nach dem Grunde derselben; erhalten wir darauf zur Antwort: die Electricität sei der Grund dieser Erscheinung, so ist dies derselbe Inhalt, den wir unmittelbar vor uns hatten, nur in die Form eines Innerlichen übersetzt." Der Grund hat noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt, aber aus ihm geht die Existenz hervor. „Existenz ist das aus dem Grunde hervorgegangene, durch Aufhebung der Vermittlung wieder hergestellte Sein." Die Existenz ist die unbestimmte Menge von Existirenden als in-sich-reflectirten, die zugleich ebenso sehr in-anderes-scheinen, relativ sind und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhanges von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existirenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete. Das Existirende ist das Ding. Das Ding als Ding-an-sich ist das mit sich Identische, das Ding, sofern es Eigenschaften besitzt, enthält in sich den Unterschied. Betrachtet man die Eigenschaften, die von einander unterschiedenen Bestimmtheiten des Dings, selbstständig und von ihrem Gebundensein an das Ding befreit, so erscheinen sie als Materien. Die verschiedenen Materien, aus denen das Ding besteht, sind an sich die eine dasselbe, was die andere ist. Wir erhalten hiermit die eine Materie überhaupt, an welcher der Unterschied als derselben äußerlich, d. h. als bloße Form gesetzt ist. Das Ding zerfällt so in Materie und Form. Darin liegt der Widerspruch, daß das Ding die Form sein soll, in der die Materie bestimmt und zu Eigenschaften herabgesetzt ist, und daß es doch auf der andern Seite aus selbstständigen Materien besteht. Die Existenz in diesem Widerspruche gesetzt ist die Erscheinung. Die Erscheinung ist nicht mit dem Scheine zu verwechseln; der Schein ist dem Wesen entgegengesetzt, die Erscheinung aber ist der mit dem Wesen erfüllte Schein. Das Wesen ist nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches exi-

stirt, ist die Existenz Erscheinung. In der Erscheinung treten die Gegensätze des Inhaltes und der Form hervor; doch ist bei diesem Gegensatze festzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos ist, sondern ebensowohl die Form an ihm selbst hat, als sie ihm ein Aeußerliches ist: die Form erscheint hier verdoppelt; der Inhalt ist nichts, als das Umschlagen der Form in Inhalt; die Form nichts, als das Umschlagen des Inhalts in die Form. Dies Umschlagen ist gesetzt in dem wesentlichen Verhältnisse. Unmittelbar betrachtet erscheint dieses wesentliche Verhältniß als das des Ganzen zu seinen Theilen, ein rein mechanisches Verhältniß, bei dem man ganz willkürlich die Theile nur als Theile des Ganzen betrachten, also für sich als unselbstständig hinstellen, oder auch das Ganze als aus Theilen bestehend ansehen, also die Theile für das Selbstständige erklären kann. Das Verhältniß, in welchem die beiden Seiten, die hier als verschieden betrachtet werden, aber in Wirklichkeit doch fortwährend in einander übergehen, als vollkommen gleich gesetzt sind, ist das der Kraft und ihrer Aeußerung. Kraft und Aeußerung ist eigentlich ganz dasselbe, die ganze Inhaltsbestimmung der Kraft ist eben dieselbe, wie die der Aeußerung; die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen reine Tautologie. Die Wahrheit dieses Verhältnisses ist darum das Verhältniß, dessen beide Seiten nur als Inneres und Aeußeres unterschieden sind. Das Aeußere ist derselbe Inhalt, wie das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden, und umgekehrt. Die unmittelbar gewordene Einheit des Innern und Aeußeren, des Wesens und der Existenz ist aber die Wirklichkeit. Die bloße Form der Identität mit sich, die Wirklichkeit rein abstract genommen und nur im subjectiven Denken gesetzt, ist die Möglichkeit. Die Möglichkeit ist das Wesentliche zur Wirklichkeit, aber so daß sie zugleich nur Möglichkeit sei. In diesem Werthe einer bloßen Möglichkeit ist das Wirkliche ein Zufälliges, und umgekehrt ist die Möglichkeit der bloße Zufall selbst. Das Zufällige als die unmittelbare Wirklichkeit ist zugleich die Möglichkeit eines Andern, jedoch nicht mehr bloß jene abstracte Möglichkeit, die wir zuerst hatten, sondern die Möglichkeit als seiend, und so ist dieselbe Bedingung. Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muß die Sache wirklich werden. Die entwickelte Wirklichkeit ist die Nothwendigkeit. Wenn von Etwas gesagt wird, es sei nothwendig, so fragen wir zunächst nach dem Warum? Das Nothwendige soll damit als ein Vermitteltes, von einem Andern Abhängiges nachgewiesen werden; doch aber verlangen wir auch

vom Nothwendigen, daß es unbedingt *sei*, d. h. daß es das, was es ist, durch sich selbst sei, die Vermittelung fällt also hier wieder weg, das Nothwendige ist *unbedingte Wirklichkeit* *). In ihrer unmittelbaren Form stellt sich die Nothwendigkeit dar als das Verhältniß der *Substantialität* und *Accidentalität*. In diesem Verhältnisse erscheint die Wirklichkeit als *Nothwendigkeit in der Substanz*, als eine bloße Möglichkeit und *Zufälligkeit in den Accidenzen*. Die Substanz ist die Totalität der Accidenzen, sie offenbart sich als die *absolute Macht*, als den Reichthum alles Inhalts; dieser Inhalt ist aber nichts, als diese Manifestation selbst. Sofern man aber die Substanz als absolute, sich auf sich selbst beziehende Macht betrachtet, die sich als nur innere Möglichkeit zur Accidentalität bestimmt, und hiervon die dadurch gesetzte Aeußerlichkeit unterscheidet, erscheint die Substanz als *Ursache*, und wir haben das *Causalitätsverhältniß*. Die beiden Seiten dieses Verhältnisses sind durchaus nichts Verschiedenes; die Substanz heißt *Ursache*, sofern sie gegen das Uebergehen in die Accidentalität in sich reflectirt ist und so die *ursprüngliche Sache* ist, sofern sie aber diese Reflexion-in-sich aufhebt, setzt sie sich als das Negative ihrer selbst und bringt eine *Wirkung* hervor; die Ursache ist nur, sofern sie eine Wirkung, und die Wirkung nur, sofern sie eine Ursache hat. Die Endlichkeit der Dinge besteht hiernach darin, daß während Ursache und Wirkung ihrem Begriffe nach identisch sind, diese beiden Formen in der Art getrennt vorkommen, daß die Ursache zwar auch Wirkung, und die Wirkung zwar auch Ursache ist, jedoch jene nicht in derselben Beziehung, in welcher sie Ursache, und diese nicht in derselben Beziehung, in welcher sie Wirkung ist. So stellt sich eine endlose Reihe von Ursachen dar, welche zugleich eine endlose Reihe von Wirkungen zeigt. Die Wahrheit des Causalitätsverhältnisses, die wirkliche Einheit von Ursache und Wirkung, ist das Verhältniß der *Wechselwirkung*, nach welchem die Ursache in der Wirkung Ursache, die Wirkung in der Ursache Wirkung ist. Indem somit die beiden getrennten Seiten des Wesens die sich

---

*) Die Wirklichkeit steht höher, als die bloße Möglichkeit und Zufälligkeit; das Wirkliche höher, als das bloß zufällig Existirende, weil seine Existenz durch die vernünftige Nothwendigkeit bedingt ist. Daraus begreift sich auch der zum Ueberdruß gebrauchte und mißbrauchte Satz, den *Hegel* in seiner Rechtsphilosophie aussprach: „Was vernünftig ist, ist wirklich; was wirklich ist, ist vernünftig."

als Wesen und Schein, näher als Form und Inhalt, als Substanz und Accidenz, als Ursache und Wirkung dargestellt hatten, wieder als Eins zusammenfallen, verschwindet der in das Sein gebrachte Gegensatz. Sein und Wesen gehen wieder zur Einheit zusammen; diese Einheit ist der Begriff, die Nothwendigkeit aber geht damit in die Freiheit über, die Sphäre des Begriffs ist die Sphäre der Freiheit.

Die Lehre vom Begriffe theilt sich in 1. die Lehre von dem subjectiven oder formellen Begriffe, 2. von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmten oder von der Objectivität, 3. von der Idee, dem Subject-Objecte, der Einheit des Begriffes und der Objectivität, der absoluten Wahrheit. Der erste dieser drei Theile umfaßt beinahe das ganze Gebiet der gewöhnlichen formellen Logik, die Lehre vom Begriffe, Urtheil und Schluß. Der Begriff als solcher enthält das Moment der Allgemeinheit, als freier Gleichheit mit sich selbst, trotz der immanenten Unterschiede, welche sich im zweiten Momente des Begriffs, der Besonderheit, ausgesprochen finden und endlich das Moment der Einzelheit, welche das Allgemeine und Besondere zur concreten Totalität vereinigt. Der Begriff ist durchaus nicht als etwas von uns Gebildetes, Entstandenes zu betrachten; es ist verkehrt, anzunehmen, erst seien die Gegenstände, welche den Inhalt unsrer Vorstellungen bilden, entstanden, und hintennach sei unsre subjective Thätigkeit des Abstrahirens hinzugekommen. Der Begriff ist vielmehr das Erste und die Dinge sind das was sie sind durch die Thätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffes. Die einzelnen Momente des Begriffes erscheinen auseinander gehalten und auf sich bezogen im Urtheile. Das Urtheil ist nicht, wie man bei oberflächlicher Betrachtung anzunehmen geneigt ist, ein Verbinden selbstständiger Extreme, sondern es drückt die Einheit des Begriffes und die durch ursprüngliche Theilung (Ur-Theil) in denselben gekommene Unterscheidung aus. Das abstracte Urtheil ist der Satz: das Einzelne ist das Allgemeine, oder das Subject ist das Prädikat. Das Urtheil ist nicht im gewöhnlichen subjectiven Sinne aufzufassen als eine Operation unsres Denkens, das Urtheil ist ganz allgemein zu nehmen: „Alle Dinge sind ein Urtheil“, d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind. Das unmittelbare, bloß formelle Urtheil ist das qualitative (z. B. die Rose ist roth); dieses ist völlig leer, höher steht das Reflexionsurtheil, dessen Prädikat nicht mehr eine abstracte Qualität, sondern derart ist, daß das Subject durch dasselbe auf ein Anderes bezogen wird (z. B. diese

Pflanze ist heilsam); das Reflexionsurtheil geht über in das **Urtheil der Nothwendigkeit**, welches das kategorische, hypothetische und disjunctive Urtheil unter sich befaßt. Die höchste Urtheilsform ist das **Urtheil des Begriffs**. Dieses enthält im Subjecte ein Einzelnes, das zum Prädikate die Reflexion des besondern Daseins auf sein Allgemeines hat, — die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung dieser beiden Bestimmungen (gut, wahr, richtig &c.); z. B.: dieses Haus — so und so beschaffen — ist gut. Subject und Prädikat sind auf diese Weise selbst das ganze Urtheil. Die unmittelbare Beschaffenheit des Subjects zeigt sich zunächst als vermittelnder Grund zwischen der Einzelheit des Wirklichen und zwischen seiner Allgemeinheit, als der Grund des Urtheils. Es ist in der That die Einheit des Subjectes und Prädikates als der Begriff gesetzt, der nun an die Stelle der leeren Copula getreten ist. Damit wird das Urtheil zum **Schluß**. Der Schluß ist die Einheit des Begriffes und Urtheils; er ist der Begriff als einfache Identität, welcher zugleich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen in Realität gesetzt ist. Der Schluß ist das **Vernünftige** und **Alles** Vernünftige, aber nicht wie man gewöhnlich obenhin annimmt, nur die Form des Vernünftigen, nur eine Denkoperation. **Alles ist ein Schluß**, d. h. Alles ist Begriff und sein Dasein ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine allgemeine Natur durch die Besonderheit sich äußerliche Realität giebt und hierdurch sich zum Einzelnen macht. Der erste Schluß ist der Schluß des Daseins oder der **qualitative Schluß**. Er drückt aus, daß ein Subject als Einzelnes durch eine Qualität mit einer allgemeinen Bestimmtheit zusammengeschlossen ist und stellt so die erste Schlußfigur dar, die wieder in die zweite und aus dieser in die dritte als ihre höhere Wahrheit übergeht (die vierte von Neueren zu den drei Aristotelischen Figuren hinzugefügte ist gänzlich nutzlos). Der qualitative Schluß wird mit der dritten Schlußfigur zum **Reflexionsschluß**. Dieser stellt sich zunächst als Schluß der Allheit dar (z. B. Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, also sterblich), der aber auf der **Induction** beruht, und dieser selbst gründet sich auf die **Analogie**. Der höchste Schluß ist der **Schluß der Nothwendigkeit**, der die Formen des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schlusses unter sich begreift. Der Schluß ist nach den Unterschieden, die er enthält, genommen worden, und das allgemeine Resultat des Verlaufs derselben ist, daß sich darin das Sichaufheben dieser Unterschiede und des Außersichseins des Begriffes ergiebt; jedes der Momente hatte sich als **Totalität** der

Momente, als ganzer Schluß erwiesen. Die Realisirung des Begriffes, in welcher das Allgemeine diese Eine in sich zurückgezogene Totalität ist, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind, und die durch Aufheben der Vermittelung als unmittelbare Einheit sich bestimmt hat — ist das Object. Die Objectivität ist nicht Sein überhaupt, sondern in sich vollständiges, begrifflich bestimmtes Sein. Es ist durchaus verkehrt, Subjectivität und Objectivität als einen festen und abstracten Gegensatz zu betrachten. Beide sind schlechthin dialectisch. Der Begriff, welcher zunächst nur subjectiv ist, schreitet, ohne daß er dazu eines äußern Materials oder Stoffs bedarf, seiner eigenen Thätigkeit gemäß, dazu fort, sich zu objectiviren, und ebenso ist das Object nichts Starres und Proceßloses, sondern sein Proceß ist der, sich als das zugleich Subjective zu erweisen, welches den Fortgang zur Idee bildet. Die Objectivität enthält die drei Formen des Mechanismus, Chemismus und der Zweckbeziehung. Das mechanisch bestimmte Object ist das unmittelbare indifferente Object. Dasselbe enthält zwar den Unterschied, allein die Verschiedenen verhalten sich als gleichgültig gegen einander und ihre Verbindung ist ihnen nur äußerlich. Im Chemismus erweist sich dagegen das Object als wesentlich different, dergestalt, daß die Objecte das was sie sind, nur durch ihre Beziehung auf einander sind und die Differenz ihre Qualität ausmacht. Die dritte Form der Objectivität, das teleologische Verhältniß ist die Einheit des Mechanismus und des Chemismus. Der Zweck ist wieder, wie das mechanische Object, in sich beschlossene Totalität, jedoch bereichert durch das im Chemismus hervorgetretene Princip der Differenz, und so bezieht sich derselbe auf das ihm gegenüberstehende Object. Die Realisirung des Zwecks ist es dann, welche den Uebergang zur Idee bildet. Die Entwickelung des Zweckes zur Idee erfolgt durch die drei Stufen: 1. des subjectiven Zweckes, 2. des sich vollführenden und 3. des vollführten Zweckes. „Die Endlichkeit des Zweckes besteht darin, daß bei der Realisirung desselben das als Mittel dazu verwendete Material nur äußerlich darunter subsummirt und demselben gemäß gemacht wird. Nun ist aber in der That das Object an sich der Begriff, und indem derselbe, als Zweck, darin realisirt wird, so ist dies nur die Manifestation seines eignen Innern. Die Objectivität ist so gleichsam nur eine Hülle, unter welcher der Begriff verborgen liegt. Im Endlichen können wir es nicht erleben oder sehen, daß der Zweck wahrhaft erreicht wird. Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur, die Täuschung aufzuheben, als ob

er noch nicht vollführt sei. Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht. Diese Täuschung ist es, in der wir leben und zugleich ist dieselbe allein das Bethätigende, worauf das Interesse der Welt beruht. Die Idee in ihrem Proceß macht sich selbst jene Täuschung, setzt ein Anderes sich gegenüber und ihr Thun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben. Nur aus diesem Irrthum geht die Wahrheit hervor und hierin liegt die Versöhnung mit dem Irrthum und mit der Endlichkeit. Das Anderssein oder der Irrthum, als aufgehoben, ist selbst ein nothwendiges Moment der Wahrheit, welche nur ist, indem sie sich zu ihrem eignen Resultat macht.“ Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität. Sie kann als Vernunft, als Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an sich selbst hat, als das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann — gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind. Die Idee ist die Wahrheit, denn dies eben ist Wahrheit, daß die Objectivität dem Begriffe entspricht, nicht aber, wie man wohl meint, daß äußerliche Dinge unsern Vorstellungen entsprechen. Die Vorstellungen, die Ich als Einzelwesen habe, sind nur richtige, nicht wahre; in der Idee handelt es sich nicht um ein einzelnes Ich, noch um Vorstellungen, noch um äußerliche Dinge. Aber auch alles Wirkliche, in sofern es ein Wahres ist, ist die Idee, und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee; das, was an dem einzelnen Dinge der Idee nicht entspricht, macht seine Endlichkeit aus und bedingt seinen Untergang. Die unmittelbare Idee ist das Leben. Der Begriff ist hier als Seele in einem Leibe realisirt, von dessen Aeußerlichkeit sie die sich auf sich beziehende Allgemeinheit ist. Vom Standpunkt des Verstandes aus pflegt das Leben als etwas Unbegreifliches betrachtet zu werden, der Verstand bekennt aber damit nur seine Endlichkeit und Unzulänglichkeit zum höheren Denken; das Leben ist vielmehr der Begriff selbst, als vor uns liegende, unmittelbare Idee. Hierin liegt zugleich der Mangel des Lebens, daß Begriff und Realität einander noch nicht vollständig entsprechen. Der Begriff des Lebens ist die Seele und hat den Leib zu seiner Realität. Die Seele ist gleichsam ergossen in die Leiblichkeit, und so ist dieselbe nur erst empfindend, nicht ein freies Für-

sichsein. Dieser Mangel, daß Seele und Leib noch nicht völlig eins, also trennbar sind, macht die Endlichkeit, die Sterblichkeit des einzelnen Lebendigen aus. Der Proceß des Lebens besteht darin, die Unmittelbarkeit, in welcher derselbe noch befangen ist, zu überwinden; dieser Proceß ist ein dreifacher: zunächst eine Trennung innerhalb seiner selbst in der dreifachen Form der Sensibilität, Irritabilität und Reproduction, dann eine Behauptung seiner selbst gegen eine gegenüberstehende unorganische Natur, die das Leben sich assimilirt und endlich der Proceß der Gattung, in welchem das Lebende sich als substantielle Allgemeinheit setzt. Mit der Gattung hört das einzelne Lebende auf, zu existiren, es stirbt, weil es ein Widerspruch ist, an sich das Allgemeine, die Gattung zu sein, und doch als Einzelnes zu existiren. Die Idee des Lebens hat sich damit nicht nur von einem besondern, unmittelbaren Einzelnen befreit, sondern von dieser ersten Unmittelbarkeit überhaupt, sie kommt damit zu sich, zu ihrer Wahrheit, sie tritt als freie Gattung für sich in Existenz. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes. Das Leben geht somit über in das Erkennen. In ihm wird der Gegensatz der einseitigen Subjectivität, der eine einseitige Objectivität gegenübersteht, aufgehoben, und zwar noch in doppelter Weise: die Einseitigkeit der Subjectivität der Idee wird aufgehoben vermittelst der Aufnahme der seienden Welt in sich, in das subjective Vorstellen und Denken und somit die abstracte Gewißheit seiner selbst mit dieser so als wahrhaft geltenden Objectivität als Inhalt erfüllt, und umgekehrt — die Einseitigkeit der objectiven Welt, die hiemit im Gegentheil nur als Schein, als eine Sammlung von an sich nichtigen Gestalten gilt, wird aufgehoben, indem sie durch das Innere des Subjectiven, das hier als das wahrhaft seiende Objective gilt, bestimmt, und ihr dieses eingebildet wird. Jenes ist der Trieb des Wissens nach Wahrheit, Erkennen als solches, — die theoretische, — dieses der Trieb des Guten zur Vollbringung desselben, — das Wollen, die praktische Thätigkeit der Idee. Wollen und Erkennen widersprechen sich: während es der Intelligenz nur darum zu thun ist, die Welt so zu nehmen, wie sie ist, geht der Wille darauf aus, die Welt erst zu machen zu dem, was sie sein soll. Die Versöhnung besteht darin, daß der Wille in seinem Resultat zur Voraussetzung des Erkennens zurückkehrt, somit in der Einheit der theoretischen und praktischen Idee. Der Wille weiß den Zweck als das Seinige, und die Intelligenz faßt die Welt als den wirklichen Begriff auf. Die Wahr-

heit des Guten ist damit gesetzt, als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, daß das Gute an und für sich erreicht, daß die objective Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als Zweck sich setzt und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. — Dieses aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und durch die Thätigkeit des Begriffes mit ihm identisch gewordene Leben, ist die speculative oder absolute Idee. Die absolute Idee ist die ganze volle Wahrheit; doch ist sie nicht etwas Besonderes, nicht etwas anderes, als die bisher betrachtete logische Entwickelung; ihr Inhalt ist das System des Logischen, dessen Entwickelung wir bisher betrachtet haben. „Man kann hiernach auch sagen, die absolute Idee sei das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht bloß als abstracte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenüber steht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts, zurückgegangen ist. Die absolute Idee ist in dieser Hinsicht einem Greis zu vergleichen, der dieselben Religionssätze ausspricht, als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben. Wenn auch das Kind den religiösen Inhalt versteht, so gilt ihm derselbe doch als ein Solches, außerhalb dessen noch das ganze Leben und die ganze Welt liegt. Ebenso verhält es sich dann auch mit dem menschlichen Leben überhaupt und den Begebenheiten, die den Inhalt desselben ausmachen. Alle Arbeit ist nur auf das Ziel gerichtet und wenn dies erreicht ist, so ist man verwundert, nichts Anderes zu finden, als eben dies, was man wollte. Das Interesse liegt in der ganzen Bewegung. Wenn der Mensch sein Leben verfolgt, dann kann ihm das Ende als sehr beschränkt erscheinen, aber der ganze Verlauf des Lebens ist es, welcher darin zusammengenommen ist. So ist denn auch der Inhalt der absoluten Idee die ganze Ausbreitung, die wir bisher vor uns hatten. Das letzte ist die Einsicht, daß die ganze Entfaltung den Inhalt und das Interesse ausmacht. Weiter ist dies die philosophische Ansicht, daß Alles, was für sich genommen als ein Beschränktes erscheint, dadurch seinen Werth erhält, daß es dem Ganzen angehört und Moment der Idee ist. So ist es, daß wir den Inhalt gehabt haben, und was wir noch haben, das ist das Wissen, daß der Inhalt die lebendige Entwickelung der Idee ist, und dieser einfache Rückblick ist in der Form enthalten. Eine jede der bisher betrachteten Stufen ist ein Bild des Absoluten; aber zunächst in beschränkter Weise und so treibt sie sich fort zum Ganzen, dessen Entfaltung dasjenige ist, was wir als

Methode bezeichneten.“ Die Momente der speculativen Methode sind: 1. der Anfang, der das Sein oder Unmittelbare ist; 2. der Fortgang, welcher darin besteht, daß der Begriff vermöge der ihm innewohnenden Dialektik, in sich selbst einen Widerspruch findet, sich in zwei Seiten theilt, die sich negiren; 3. das Ende, das Sichaufheben der Einseitigkeiten beider an ihnen selbst, indem das Differente gesetzt wird als das, was es im Begriffe ist. Es ist das Negative des Ersten, und als die Identität mit demselben die Negativität seiner selbst; hiermit die Einheit, in welcher diese beiden Ersten als Momente aufgehoben und zugleich aufbewahrt sind. Die Methode ist auf diese Weise nicht äußerliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhaltes.

Ueberblicken wir noch einmal die Hauptmomente der Denkentwickelung, welche die Hegel'sche Logik ausmacht.

1. Die Lehre vom Sein.
   A. Qualität. a. Sein — b. Dasein — c. Fürsichsein.
   B. Quantität. a. Reine Quantität — b. Quantum — c. Grad.
   C. Maß.
2. Die Lehre vom Wesen.
   A. Das Wesen als Grund der Existenz. a. Die reinen Reflexionsbestimmungen (Identität, Unterschied, Grund) — b. die Existenz — c. das Ding.
   B. Die Erscheinung. a. Welt der Erscheinung — b. Inhalt und Form — c. das Verhältniß.
   C. Die Wirklichkeit. a. Substantialitätsverhältniß — b. Causalitätsverhältniß — c. Wechselwirkung.
3. Die Lehre vom Begriff.
   A. Der subjective Begriff. a. Begriff als solcher — b. Urtheil — c. Schluß.
   B. Das Object. a. Mechanismus — b. Chemismus — c. Teleologie.
   C. Die Idee. a. Leben — b. Erkennen — c. Absolute Idee.

Die Logik ist die Wissenschaft von der reinen Idee; das Logische ist aber nicht nur die Form der Wahrheit, sondern die Wahrheit selbst, die reine Wahrheit, wie sie ohne Hülle für sich ist. Ihre Darstellung genügt daher auch, um das Eigenthümliche der Hegel'schen Denkweise zu charakterisiren und ein Bild von seiner Denkweise zu geben; wir können uns daher bei der Darstellung der übrigen Theile der Philosophie kurz fassen.

b. Die Philosophie der Natur.

In der absoluten Idee ist Subjectivität und Objectivität in der höchsten Weise vereinigt. Ihr Wesen besteht in der absoluten Freiheit, sich von diesen beiden Momenten zu unterscheiden, sie sich als wirklich Seiende gegenüberzustellen. Die Idee entläßt sich selbst zu unmittelbarer Wirklichkeit, zur Natur und kehrt aus ihr zu sich zurück im Geiste.

Die Natur ist die Form des Andersseins, der Aeußerlichkeit der Idee. Der Begriff steht ihr deßhalb als etwas Fremdes gegenüber und alle Naturproducte tragen daher den Charakter der Nothwendigkeit und Zufälligkeit; sie sind nicht ein bewußtes Verwirklichen eines Zweckes und bilden nicht eine zusammenhängende geschlossene Stufenreihe der Entwickelung zum Geiste; die einzelnen Stufen werden nicht auf natürliche Weise eine aus der andern erzeugt, sondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Aufgabe der Naturphilosophie ist mithin, nachzuweisen wie in allen den verschiedenen, scheinbar ganz regellosen Erscheinungen und Gebilden die Idee sich zum Selbstbewußtsein emporringt, wieder zu sich selbst kommt, obgleich zugegeben werden muß, daß viele Vorgänge in der Natur eben nur die Bedeutung verfehlter Versuche haben.

In seiner untersten, allgemeinsten Form erscheint das Außersichsein der Idee als Materie; Alles verhält sich zunächst rein äußerlich gegeneinander, welches Verhalten wir als Mechanismus bezeichnen. Die Einwirkung der Körper auf einander ist hier Attraction und Repulsion, Druck und Stoß. Die dadurch herbeigeführte Bewegung ist die accidentelle, dem einzelnen Dinge ganz zufällige; dagegen ist die Bewegung des Falles relativ frei, da sie durch das Wesen des Körpers selbst bedingt, eine Folge seiner eignen Schwere ist. Die Schwere, die Tendenz, das getrennte Sein der Körper aufzuheben, zeigt sich im höchsten Sinne als Centralität in den freien Bewegungen der Himmelskörper. In ihnen erscheint der Mechanismus als freier Mechanismus, das eigne Wesen der einzelnen Objecte ist es, was ihre Gravitation um ein Centrum veranlaßt, sie sind nicht mehr der Zufälligkeit, sondern einem mathematischen Gesetze unterworfen, in welchem sich bereits ein Grad von Vernünftigkeit ausspricht. Die individualisirte Materie, die zweite Stufe der Naturentwickelung, wird von der Physik betrachtet. Ihr erscheinen die Körper zwar als

bestimmte Einzeldinge, jedoch als unorganische, d. h. die Eigenthümlichkeiten derselben — Aggregatzustände, specifische Schwere, Cohäsion, Farbe, Klang, Wärme, magnetisches und electrisches Verhalten — drücken nicht ein festes, unveränderliches Wesen des einzelnen Dinges aus, sondern es sind relative Bestimmungen, welche flüchtig und vergänglich erscheinen. Dies zeigt sich am vollendetsten in dem chemischen Processe, der darin besteht, daß der Körper sich selbst vernichtet, in sein eignes Gegentheil übergeht. Aufgehoben wird der chemische Proceß, indem das Einzelne sich gegen denselben behauptet; dies geschieht im Organismus, der dritten Stufe der Naturentwickelung. Im Organismus zeigt sich das Leben, welches ein fortwährendes Ankämpfen gegen den Chemismus ist, der mit dem Tode des Lebendigen wieder in sein Recht tritt. Im Leben ist die Idee zur unmittelbaren Existenz gekommen. Die drei Stufen des Lebens sind: 1. der geologische Organismus, in welchem aber die erste Regung der lebenden, individualisirenden (in den Krystallbildungen) Natur erstarrt ist, 2. der vegetabilische Organismus, welcher bestimmte, gegliederte Gestalten hervorruft, aber der Idee des Lebens noch nicht völlig entspricht, da seine Producte, die Pflanzen, nicht als völlig in sich gegliederte Individuen können betrachtet werden (weil die einzelnen Theile derselben, z. B. Knospen, Zweige rc. für sich bestehend die ganze Pflanze darstellen und auch, wie Wurzel und Krone, in einander übergehen können); 3. der animalische Organismus, der eine nach innen sich gestaltende und gliedernde, sich bewegende und selbsterhaltende Leiblichkeit darstellt. Die höchste Stufe des organischen Lebens ist der Gattungsproceß, in welchem das Individuum in seiner Vereinzelung aufzuheben und als Allgemeines zu setzen sucht. Dies gelingt jedoch in der Sphäre der Natur nicht, da nicht das Allgemeine das Resultat des Gattungsprocesses ist, sondern wieder in Einzelwesen. Daher führt dieser Proceß in das Gebiet des Geistes über. In der Erzeugung des menschlichen Geistes erhebt sich die Natur zur selbstbewußten Freiheit; der Geist befreit sich von der Natur.

c. Philosophie des Geistes.

Die Befreiung des Geistes von der Natur, die Rückkehr der Idee zu sich selbst, geschieht jedoch nicht mit einem Male, sondern durch eine zusammenhängende Stufenreihe. Zunächst tritt der Geist als subjectiver Geist der Natur gegenüber, ist aber auf der untersten Stufe

seiner Entwickelung nach aufs Engste mit ihr verbunden. Er ist auf dieser Stufe Seele oder Naturgeist, und wird aufs mannichfaltigste bestimmt von planetarischen und tellurischen Einflüssen (Klima, Tages- und Jahreszeit, Rassen- und Nationaleigenthümlichkeit); ihm kommt ein unbestimmtes Empfinden, noch kein bewußtes Fühlen zu. Der subjective Geist, als Naturgeist, ist Gegenstand der Anthropologie. Mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins tritt der Geist der Natur als einem andern frei gegenüber, und wird nunmehr Gegenstand der Phänomenologie. Auf dieser Stufe unterscheidet der Geist sich als denkendes Subject von der objectiven Welt, und erkennt die Bestimmungen derselben nur als Bestimmungen seiner selbst, als eigne Schöpfungsacte an. Das Selbstbewußtsein geht wieder in allgemeines Bewußtsein über, indem jeder Denkende auch andere denkende Subjecte sich gegenüber anerkennt, und von ihrer Seite Anerkennung erwartet. Der Geist, sofern er also die Beschränktheit der Subjectivität abgestreift hat, wird Gegenstand der Pneumatologie. Diese zeigt, wie der subjective Geist allmählich, von Stufe zu Stufe zu seiner vollendeten Selbstoffenbarung gelangt, sich als die an und für sich seiende Vernunft erkennt. Der Geist ist theils theoretischer, theils praktischer Geist; theoretisch, sofern er danach strebt, die erscheinende objective Welt in sich aufzunehmen (Anschauung — Vorstellung — Denken), praktisch, indem er seinen subjectiven Inhalt als ein Object sich gegenüber setzen will. Der Wille oder praktische Geist äußert sich zunächst als Willkür, als die Möglichkeit zwischen verschiedenen Neigungen zu wählen, sofern aber der Wille noch willkürlich ist, ist er rein subjectiv; wirklich frei wird der Wille dadurch, daß er, über die subjectiven Neigungen sich hinwegsetzend, sich selbst, seine eigne Freiheit zu seinem Gegenstande macht. Dadurch wird der vernünftige Wille nach Außen realisirt und dies ist der objective Geist.

Die wahre Objectivität des Geistes besteht darin, daß seine Freiheit sich in der Außenwelt verwirklicht, daß die ganze Außenwelt durch die Freiheit bestimmt sei. Der freie Wille ist: 1. selbst zunächst unmittelbar und daher als einzelner — die Person; das Dasein, welches diese ihrer Freiheit giebt, ist das Eigenthum. Das Recht als solches ist das formelle abstracte Recht; 2. in sich reflectirt, so daß er sein Dasein innerhalb seiner hat und hierdurch zugleich als particulärer bestimmt ist, das Recht des subjectiven Willens, die Moralität; 3. der substantielle Wille als die seinem Begriffe

gemäße Wirklichkeit im Subjecte und Totalität der Nothwendigkeit, die Sittlichkeit in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat.

Die Grundlage des formellen Rechtes ist der Begriff der Persönlichkeit, der überhaupt die Rechtsfähigkeit ausdrückt. Das Rechtsgebot ist daher: Sei Person und respectire die Andern als Personen. Die Person als solche hat eine Sphäre, in der sie ihre Freiheit bethätigen kann, das Eigenthum, über welches sie im Vertrage disponirt (der Vertrag hat daher nur in der Sphäre des Privateigenthums Gültigkeit, nicht aber darf der Staat als ein Vertragsverhältniß aufgefaßt werden). Die Verletzung des Rechtes als Rechtes ist zwar eine positive, äußerliche Existenz, die aber an sich nichtig ist. Die Manifestation dieser ihrer Nichtigkeit ist die ebenso in die Existenz tretende Vernichtung jener Verletzung — die Wirklichkeit des Rechtes, als seine sich mit sich durch Aufhebung seiner Verletzung vermittelnde Nothwendigkeit. Die Aufhebung der Verletzung als eines äußerlichen Uebels ist die civile Genugthuung als Ersatz; die positive Existenz der Verletzung des gemeinen Willens ist jedoch der besondere Wille des Verbrechers selbst; die Verletzung dieses besondern Willens — die Strafe — ist also Wiederherstellung des Rechtes. — In dem Gebiete des Rechtes ist der einzelne Wille nur das Dasein des Allgemeinwillens; die subjectiven Bestimmtheiten desselben, Triebe, Begierden, Neigungen &c. kommen dabei gar nicht in Betracht; es handelt sich beim formellen Rechte nur um die Gesetzmäßigkeit, nicht um die Absicht einer Handlung. Die Subjectivität des Willens erscheint wiederhergestellt in der Moralität, in welcher die Freiheit des Einzelwillens sich zur freien Unterwerfung unter den als gut anerkannten Allgemeinwillen ausbildet. Das Vernünftige tritt als kategorischer Imperativ dem Willen des Einzelnen gegenüber; der Standpunkt der Moralität ist der des Gewissens. Die Uebereinstimmung des Einzelwillens mit dem allgemeinen Willen oder mit dem Begriffe des Willens ist das Gute, die Auflehnung des subjectiven Willens, gegen das Allgemeine, das Böse. Das verwirklichte Gute, die real gewordene Uebereinstimmung des subjectiven und allgemeinen Willens, ist die Sittlichkeit, die höchste Stufe des objectiven Geistes. Das Wesen der Sittlichkeit, die sittliche Substanz, gelangt als Geist eines Volkes zur Wirklichkeit; diese Wirklichkeit besteht darin, daß die Interessen der Einzelnen und die der Gesammtheit vollständig zusammenfallen, daß die Individuen nur in der Gemeinschaft sich anerkennen. Die Sittlichkeit äußert sich zunächst unmittelbar in der Ehe und Familie, dann,

indem die eine Familie zu einer Vielheit verschiedener selbstständiger Persönlichkeiten wird, als die durch die Rechtsverfassung verbundene bürgerliche Gesellschaft; diese bloß äußerliche Verbindung der verschiedenen getrennten Interessen wird zu einer innerlichen durch den Staat, welcher die vollkommene Wirklichkeit der sittlichen Idee ausmacht. Die Staatsverfassung ist die existirende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwickelung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen. Der Staat als solcher ist die höchste Gewalt, er ist völlig souverän; diese Souveränität kann sich aber bloß in einem einzelnen Subjecte äußern, die Persönlichkeit des Staates ist nur als Person wirklich; daher ist ein Monarch nöthig, der als Person den Staat zu repräsentiren, der zur Objectivität des Gesetzes das subjective „Ich will" hinzuzufügen, den Punkt auf das I zu setzen hat. Der Staat dirimirt sich in die gesetzgebende, regierende und fürstliche Gewalt, und der Staat ist als der vollendete zu betrachten, in welchem diese Gewalten getrennt sind, die constitutionelle Monarchie. Doch entspricht Hegel's Musterstaat nicht recht dem, was man gewöhnlich unter einer constitutionellen Monarchie versteht, da er die Bedeutung der Stände nicht in ihrer gesetzgeberischen Gewalt findet, sondern nur darin, daß sie von der Vortrefflichkeit der Regierung sich und das Volk überzeugen. — Die Staaten, an sich selbstständig, stehen sich völlig im Naturzustande gegenüber, kein höheres Recht steht über ihnen. Jeder einzelne Staat hat seine durch Klima und dergl. bedingten, endlichen Besonderheiten, jeder seine eigne Geschichte. Die verschiedenen geschichtlichen Entwickelungen der einzelnen Staaten vereinigen sich in der Weltgeschichte, in welcher die sittliche Substanz sich allmählich von den Besonderheiten befreit, in denen sie bei den einzelnen Völkern sich verwirklicht, damit entsteht als ewig wirkliche Wahrheit der absolute Geist.

Der absolute Geist vollbringt seine Selbstbefreiung, die vollkommene Rückkehr zu sich selbst in drei Stufen, der Kunst, Religion und Philosophie. In der Kunst stellt das Absolute unmittelbar für die Anschauung dar als das Schöne, das Scheinen der Idee durch ein sinnliches Medium; in der Religion für die Vorstellung und Reflexion. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die uns in dem Kunstwerke unmittelbar entgegentrat, lehrt die Religion den Menschen suchen; die Religion ist die Erhebung zum Absoluten, das Sicheinswissen des Menschen mit Gott. Diese Einheit stellt sich unmittelbar dar in den orientalischen Religionen, in welchen das Subject in dem

Allgemeinen ganz untergeht, vollendeter in den Religionen der geistigen Individualität, in denen die Göttlichkeit in einzelnen Subjecten erscheint, in der jüdischen, griechischen und römischen — den Religionen der Erhabenheit, Schönheit und Zweckmäßigkeit — am vollkommensten in der christlichen Religion, welche Gott, als die sich selbst entäußernde und zu sich zurückkehrende Idee in der Trinitätslehre auffaßt. Die christliche Offenbarung ist, wenn man die bildliche Einkleidung abstreift, nichts anderes als die absolute Philosophie, die Einheit der Kunst und Religion. Die Philosophie ist die höchste Form der Wahrheit; ihren Inhalt findet sie, indem sie am Schluß ihren eignen Begriff erfaßt, d. h. auf ihr Wissen zurücksieht.

Wir wollen auf die Hegel'sche Schule und ihre Entwickelung am Schlusse unserer Darstellung der Geschichte der Philosophie noch einen Blick werfen, und hier nur noch als Probe seiner Darstellungsweise — die übrigens sehr ungleich ist, bald glänzend in poetischen Anschauungen und Bildern, bald ganz ungenießbar in ihrem abstracten Formalismus — einen Abriß von Hegel's Kunstlehre hierher setzen. Gerade die Kunst ist ein Gebiet, in welchem Hegel'sche Theorieen heute noch eine ziemlich unbestrittene Herrschaft haben. — Hegel entwickelt das System der Künste folgendermaßen.

„Die Mitte, das eigentlich gediegene Centrum, bildet hier die Darstellung des Absoluten, des Gottes selbst als Gottes in seiner Selbstständigkeit für sich, noch nicht zur Bewegung und Differenz entwickelt und zur Handlung und Besonderung seiner fortgehend, sondern in sich abgeschlossen in großartiger Ruhe und Stille; das an sich selbst gemäß gestaltete Ideal, das in seinem Dasein mit sich selbst in entsprechender Identität bleibt. Um in dieser unendlichen Selbstständigkeit erscheinen zu können, muß das Absolute als Geist, als Subject gefaßt sein, aber als Subject, das an sich selbst zugleich seine adäquate äußerliche Erscheinung hat.

Als Subject nun aber, das zur wirklichen Realität heraustritt, hat es sich gegenüber eine äußere, umgebende Welt, welche dem Absoluten gemäß zu einer mit demselben zusammenstimmenden, von dem Absoluten durchdrungenen Erscheinung muß heraufgebildet worden. Diese umgebende Welt nun ist auf der einen Seite das Objective als solches, der Boden, die Umschließung der äußeren Natur, die für sich keine geistige absolute Bedeutung, kein subjectives Inneres hat, und deßhalb das Geistige, als dessen zur Schönheit umgestaltete Umschließung sie erscheinen soll, auch nur andeutend auszudrücken befähigt ist.

Der äußern Natur gegenüber steht das subjective Innere, das menschliche Gemüth als Element für das Dasein und die Erscheinung des Absoluten. Mit dieser Subjectivität tritt sogleich die Vielheit und Verschiedenheit der Individualität, Particularisation, Differenz, Handlung und Entwickelung, überhaupt die volle und bunte Welt der Wirklichkeit des Geistes ein, in welcher das Absolute gewußt, gewollt, empfunden und bethätigt wird.

Schon aus dieser Andeutung ergiebt sich, daß die Unterschiede, zu denen sich der totale Inhalt der Kunst auseinander legt, für die Auffassung und Darstellung im Wesentlichen mit dem zusammenstimmen, was wir als die symbolische, klassische und romantische Kunstform betrachtet haben. Denn das Symbolische bringt es, statt zur Identität des Inhaltes und der Form, nur zur Verwandtschaft beider und zur bloßen Andeutung der inneren Bedeutung in ihrer sich selbst und dem Gehalt, den sie ausdrücken soll, äußerlichen Erscheinung, und giebt deßhalb den Grundtypus für diejenige Kunst, welche das Objective als solches, die Naturumgebung, zu einer schönen Kunstumschließung des Geistes heraufzuarbeiten und diesem Aeußern die innere Bedeutung des Geistigen andeutend einzubilden die Aufgabe erhält. Das klassische Ideal dagegen entspricht der Darstellung des Absoluten als solchen in seiner selbstständig in sich berufenden äußern Realität, während die romantische Kunstform die Subjectivität des Gemüths und der Empfindung, in deren Unendlichkeit und endlichen Particularität zum Inhalte wie zur Form hat.

Nach diesem Eintheilungsgrunde nun gliedert sich das System der einzelnen Künste folgendermaßen:

Erstens steht als der durch die Sache selbst begründete Anfang die Architectur vor uns da. So ist der Anfang der Kunst, weil die Kunst in ihrem Beginn überhaupt für die Darstellung ihres geistigen Gehaltes weder das gemäße Material, noch die entsprechenden Formen gefunden hat, und deßhalb in dem bloßen Suchen der wahren Angemessenheit und in der Aeußerlichkeit von Inhalt und Darstellungsweise genügen muß. Das Material dieser ersten Kunst ist das an sich selbst Ungeistige, die schwere, nur nach den Gesetzen der Schwere gestaltbare Materie, ihre Form sind die Gebilde der äußern Natur, regelmäßig und symmetrisch zu einem bloß äußeren Reflex des Geistes und zur Totalität eines Kunstwerks verbunden.

Die zweite Kunst ist die Skulptur. Zu ihrem Princip und Inhalt hat sie die geistige Individualität als das klassische Ideal, so

daß das Innere und Geistige seinen Ausdruck in der dem Geiste immanenten leiblichen Erscheinung findet, welche die Kunst hier im wirklichen Kunstdasein darzustellen hat. Zu ihrem Material ergreift sie deßhalb gleichfalls noch die schwere Materie, in deren räumlicher Totalität, ohne dieselbe jedoch bloß in Rücksicht auf ihre Schwere und deren Naturbedingungen nach den Formen des Organischen oder Unorganischen regelmäßig zu formiren, oder in Ansehung ihrer Sichtbarkeit zu einem bloßen Scheinen des äußerlichen Erscheinens herabzusetzen, und wesentlich in sich zu particularisiren. Die durch den Inhalt selbst bestimmte Form aber ist hier die reale Lebendigkeit des Geistes, die menschliche Gestalt und deren vom Geist durchathmeter objectiver Organismus, der die Selbstständigkeit des Göttlichen in seiner hohen Ruhe und stillen Größe, unberührt von der Zwiespaltigkeit und Beschränkung des Handelns, der Conflicte und Erduldungen, zur adäquaten Erscheinung zu gestalten hat. Drittens müssen wir die Künste, welche die Innerlichkeit des Subjectiven zu gestalten berufen sind, zu einer letzten Totalität zusammenfassen.

Den Anfang dieses letzten Ganzen bildet die M a l e r e i, indem sie die äußere Gestalt selber ganz zum Ausdrucke des Innern hinüberwendet, das nun innerhalb der umgebenden Welt nicht nur die ideale Beschaffenheit des Absoluten in sich darstellt, sondern dasselbe nun auch als an sich selbst subjectiv in seinem geistigen Dasein, Wollen, Empfinden, Handeln, in seiner Thätigkeit und Beziehung auf Anderes, und deßhalb auch in Leiden, Schmerz, Tod, in dem ganzen Kreislaufe der Leidenschaften und Befriedigungen, zur Anschauung bringt. Ihr Gegenstand ist daher nicht mehr Gott als solcher, als Object des menschlichen Bewußtseins, sondern dieses Bewußtsein selbst, der Gott entweder in seiner Wirklichkeit des subjectiv lebendigen Handelns und Leidens, oder als Geist der Gemeine, als das sich empfindende Geistige, Gemüthliche in seinem Entbehren, seiner Aufopferung, Beseligung und Freudigkeit des Lebens und Wirkens inmitten der daseienden Welt. Als Mittels für die Darstellung dieses Inhaltes darf sich die Malerei, in Betreff auf die G e s t a l t, der äußerlichen Erscheinung überhaupt bedienen, sowohl der Natur als solcher, als auch des menschlichen Organismus, insofern derselbe das Geistige klar durch sie hindurchleuchten läßt. — Zum Material dagegen kann sie nicht die schwere Materialität und deren räumlich vollständige Existenz gebrauchen, sondern muß dies Material, wie sie es mit den Gestalten thut, an sich selbst verinnerlichen. Der erste Schritt, durch welchen das Sinnliche sich in dieser

Beziehung dem Geiste entgegenhebt, besteht einerseits in der Aufhebung der realen, sinnlichen Erscheinung, deren Sichtbarkeit zum bloßen Schein der Kunst verwandelt wird, anderseits in der Farbe, durch deren Unterschiede, Uebergänge und Verschmelzungen diese Verwandlung sich zu Stande bringt. Die Malerei zieht deßhalb für den Ausdruck des innern Gemüths die Dreiheit der Raumdimensionen in die Fläche, als die nächste Innerlichkeit des Aeußern, zusammen, und stellt die räumlichen Entfernungen und Gestalten durch das Scheinen der Farbe dar. Denn die Malerei hat es nicht mit dem Sichtbarmachen überhaupt, sondern mit der sich ebensosehr in sich particularisirenden, als auch innerlich gemachten Sichtbarkeit zu thun. In der Skulptur und Baukunst werden die Gestalten durch das äußerliche Licht sichtbar. In der Malerei dagegen hat die in sich selbst dunkele Materie ihr Inneres, Ideelles, das Licht; sie ist in sich selbst durchleuchtet und das Licht eben deßwegen in sich selbst verdunkelt. Die Einheit aber und Ineinsbildung des Lichtes und Dunkels ist die Farbe.

Den Gegensatz nun zweitens gegen die Malerei in ein und derselben Sphäre bildet die Musik. Ihr eigentlichstes Element ist das Innere als solches; die für sich gestaltlose Empfindung, welche sich nicht im Aeußern und dessen Realität, sondern nur durch die in ihrer Aeußerung schnell verschwindende und sich selber aufhebende Aeußerlichkeit kund zu geben vermag. Ihren Gehalt macht deßhalb die geistige Subjectivität in ihrer unmittelbaren subjectiven Einheit in sich, das menschliche Gemüth, die Empfindung als solche, aus, ihr Material der Ton, ihre Gestaltung die Figuration, das Zusammenstimmen, Sichtrennen, Verbinden, Entgegensetzen, Widersprechen und Auflösen der Töne nach ihren quantitativen Unterschieden von einander und ihrem künstlerisch verarbeiteten Zeitmaß.

Das Dritte endlich zu Malerei und Musik ist die Kunst der Rede, die Poesie überhaupt, die absolute wahrhafte Kunst des Geistes und seiner Aeußerung als Geist. Denn alles, was das Bewußtsein concipirt und in seinem eignen Innern geistig gestaltet, vermag allein die Rede aufzunehmen, auszudrücken und vor die Vorstellung zu bringen. Dem Inhalte nach ist deßhalb die Poesie die reichste, unbeschränkteste Kunst. Was sie jedoch nach der geistigen Seite hin gewinnt, verliert sie eben so sehr nach der sinnlichen. Indem sie nämlich weder für die sinnliche Anschauung arbeitet, wie die bildenden Künste, noch für die bloß ideelle Empfindung, wie die Musik, sondern ihre im Innern gestalteten Bedeutungen des Geistes nur für die geistige Vorstellung und

Anschauung selber machen will, so behält für sie das Material, durch welches sie sich kund giebt, nur noch den Werth eines, wenn auch künstlerisch behandelten Mittels für die Aeußerung des Geistes an den Geist, und gilt nicht als ein sinnliches Dasein, in welchem der geistige Gehalt eine ihm entsprechende Realität zu finden im Stande sei. Dies Mittel kann unter den bisher betrachteten nur der Ton als das dem Geist noch relativ gemäßeste sinnliche Material sein. Der Ton jedoch bewahrt hier nicht, wie in der Musik, schon für sich selber Gültigkeit, so daß sich in der Gestaltung desselben der einzig wesentliche Zweck der Kunst erschöpfen könnte, sondern erfüllt sich umgekehrt ganz mit der geistigen Welt und dem bestimmten Inhalt der Vorstellung und Anschauung, und erscheint als bloße äußere Bezeichnung dieses Gehaltes. Was nun die Gestaltungsweise der Poesie angeht, so zeigt sie sich in dieser Rücksicht als die totale Kunst dadurch, daß sie, was in der Malerei und Musik nur relativ der Fall ist, in ihrem Felde die Darstellungsweise der übrigen Künste wiederholt.

Auf der einen Seite nämlich giebt sie ihrem Inhalte als epische Poesie die Form der Objectivität, welche hier zwar nicht wie in den bildenden Künsten, auch zu einer äußerlichen Existenz gelangt, aber doch eine von der Vorstellung in Form des Objectiven aufgefaßte und für die innere Vorstellung als objectiv dargestellte Welt ist. Dies macht die eigentliche Rede als solche aus, die sich in ihrem Inhalte selbst und dessen Aeußerung durch die Rede genügt.

Andrerseits jedoch ist die Poesie ebensosehr subjective Rede, das Innere, das sich als Inneres hervorkehrt, die Lyrik, welche die Musik zu ihrer Hilfe herzuruft, um tiefer in die Empfindung und das Gemüth hineinzudringen.

Drittens endlich geht die Poesie auch zur Rede innerhalb einer in sich beschlossenen Handlung fort, die sich ebenso objectiv darstellt, als sie das Innere dieser objectiven Wirklichkeit äußert und deßhalb mit Musik, Geberde, Mimik, Tanz u. s. f. verschwistert werden kann. Dies ist die dramatische Kunst, in welcher der ganze Mensch das vom Menschen producirte Kunstwerk reproducirend darstellt.

6. Herbart.

Während die philosophischen Systeme Kants, Fichtes, Schellings und Hegels, eins aus dem andern hervorgehend, eine zusammenhängende Entwickelungsreihe darstellen, und die meisten gleichzeitig

hervorgetretenen unbedeutenderen Philosophen einen untergeordneten Platz innerhalb dieser Reihe einnehmen, erscheint dieselbe durchbrochen durch einen Denker, der, ein Anhänger Kants und Schüler Fichtes, die Philosophie dieser Männer in einer Weise ausbildete, die ihn von deren Meinungen vollständig entfernte und ihn zu einer ganz isolirten Erscheinung in der Geschichte der Philosophie machte. Dieser Denker war Herbart.

Joh. Friedr. Herbart ist geboren 1776 zu Oldenburg. Er studirte in Jena, wo Fichte bedeutenden Einfluß auf ihn übte; doch trat er diesem schon in den ersten Jahren mit selbstständigen Ansichten gegenüber. 1805 erhielt er eine Professur in Göttingen, übernahm 1808 Kants Lehrstuhl in Königsberg und kehrte 1833 nach Göttingen zurück, wo er im Jahre 1841 starb.

Herbart steht mit seinen philosophischen Ansichten im directesten Gegensatz gegen Schelling und seine Schule: während die Identitätsphilosophen sich absichtlich von der gewöhnlichen Auffassung der Natur entfernen und mit der Forderung der intellectuellen Anschauung die Brücke abbrechen, welche die Philosophie mit dem gesunden Menschenverstande verbindet, ist es Herbarts eifrigstes Bestreben, überall von dem wirklich Gegebenen auszugehen, überall mit den Anschauungen des unbefangenen Menschen den Anfang des höheren Denkens zu machen. Daher kämpft er vor Allem gegen die kosmologische Neigung in der Philosophie, welche die Welt, die doch als Vielheit sich uns darstellt, ohne weiteres als Einheit auffaßt, gegen die „Magier" unter den Denkern, die mit einem Zauberschlage das All beleben und organisiren. „Lassen wir, sagt er, diese dichtenden Philosophen! Von der Nothwendigkeit zu den Anfangspunkten zurückzukehren, und Anfangs Alles bei Seite zu setzen, was entweder nicht Anfang oder doch nicht Anfang des Wissens sein kann, haben sie zwar genug geredet; aber bei den Worten ist's geblieben."

Das Gegebene nun, von dem Herbart ausgeht, stellt sich dem unbefangenen Beobachter dar als eine Vielheit räumlich und zeitlich ausgedehnter Dinge, die in verschiedenen Verhältnissen zu einander stehen und in verschiedener Weise auf einander einwirken. Betrachten wir das Gegebene genauer, so werden wir zu dem Unterscheiden der Materie und Form des Wahrgenommenen veranlaßt; die Materie bilden die einfachen Sinnesempfindungen, die letzten und ganz unbestreitbaren Grundlagen unserer Erfahrung; dagegen müssen wir die Vorstellungen einzelner für sich bestehender und veränderlicher Dinge,

der räumlichen Ausdehnung und zeitlichen Aufeinanderfolge der Dinge, sowie des Zusammenhanges derselben nach Ursache und Wirkung, als freilich unvermeidlich sich aufdrängende Formen unsres subjectiven Denkens betrachten, da weder die Vereinigung der verschiedenen Wahrnehmungen zu einem Dinge uns unmittelbar gegeben ist, noch auch das räumliche und zeitliche Auseinander zweier Dinge sich als solches wahrnehmen und noch weniger ein Causalverhältniß sich unmittelbar erkennen läßt. Diese Formen drängen sich nun zwar unmittelbar mit dem Stoffe des Gegebenen uns auf, aber betrachten wir sie genauer, so finden wir sie völlig widersprechend, und gelangen zu der Anschauung, daß alle die Begriffe, von denen das gewöhnliche Denken ausgeht und die es als Grundlagen des gesammten Wissens ansieht, ganz unhaltbar sind. Widersprechend ist zunächst der Begriff einer räumlich ausgedehnten Materie; denn da nach der gewöhnlichen Ansicht dieselbe aus unendlich vielen für sich bestehenden Theilchen soll zusammengesetzt sein, so müßte man, um den Begriff richtig zu fassen, diese unendlich vielen Theilchen auch wirklich, jedes einzeln, zusammendenken; das ist aber unmöglich, ebenso, wie es nicht möglich ist vom Einfachen ausgehend, ein Continuum zusammenzusetzen, die Fläche aus Punkten zu construiren. Ferner ist das Geschehen, das Werden undenkbar. Denn jedes einzelne Geschehen zerfließt bei genauerer Betrachtung immer in ein Vorher und Nachher, und nirgends zeigt sich die im Begriffe des Geschehens liegende Erfüllung eines Zeittheilchens mit etwas Geschehendem. Ein grober Widerspruch ist weiter die Annahme eines Dinges mit vielen Merkmalen oder der Substanz mit Accidenzen. Wir nehmen an den Dingen vermöge der Sinnesempfindungen verschiedene Merkmale wahr, wir sehen beispielsweise, daß ein Gegenstand weiß und glänzend, wir fühlen daß er hart und schwer ist. Aber diese Wahrnehmungen sind uns nicht als Einheit gegeben. Ist das Weiße hart und glänzend? oder das Glänzende weiß und hart? Nein, sagen wir: das Ding (Silber) ist hart, weiß, glänzend ꝛc., es hat diese Eigenschaften; aber auf die Frage, was denn das Ding sei, können wir immer nur wieder mit der Aufzählung der Eigenschaften antworten, und der Begriff der Substanz, die Träger dieser Eigenschaften sein soll, giebt eine ganz leere, inhaltlose Vorstellung. Derselbe Widerspruch tritt hervor im Begriffe der Veränderung. Wir setzen ein Ding als Summe aller seiner Merkmale; nun soll das Ding sich verändern, d. h. eines oder mehrere dieser Merkmale sollen wechseln, das Ding aber doch dasselbe bleiben. Ein Ding mit andern Merk-

malen ist eben ein anderes, ein neues. Und dann müßte die Veränderung entweder ohne Ursache oder durch Causalität erfolgen. Denken wir uns aber die Veränderung ohne Ursache, d. h. ein fortdauerndes, ununterbrochenes Werden, in welchem immer eins aus dem andern hervorgeht, so verfallen wir wieder dem oben schon erwähnten Widerspruch im Begriffe des Werdens: in einem bestimmten Augenblicke soll ein bestimmtes Etwas aufhören und ein Anderes werden; entweder nun ist in dem einen Zeittheilchen das Eine und im nächsten Zeittheilchen das Andere, so daß eine unerfüllte Zeit zwischen beiden läge; dann aber ist die Stetigkeit des Werdens zerrissen; oder wir müssen das Undenkbare denken, daß in demselben Zeittheilchen ein und dasselbe sei und auch nicht sei, weil ein Anderes an seine Stelle tritt. Aber auch dadurch, daß wir eine Causalität zur Erklärung des Werdens annehmen, gerathen wir nur in einen neuen Widerspruch. Denn nehmen wir eine äußere Ursache der Veränderung an, so kann man denken, daß diese äußere Ursache selbst wieder eine Ursache hat, die sie hervorruft und so ins Unendliche weiter; bedürfte aber jede Ursache wieder einer andern, so bliebe die ganze unendliche Reihe in Ruhe, es würde keine Wirkung erfolgen. Wir sehen uns also genöthigt, eine Ursache anzunehmen, die ohne Anregung vermöge ihrer innern Natur wirkt; wenn man aber annimmt, daß das Wirken nach Außen eben das Wesen dieser Ursache ausmacht, so könnte die Ursache als ein Thätiges gar nicht existiren, ohne daß das Object der Thätigkeit, das Leidende vorhanden wäre; die Ursache hätte dann die Wirkung zu ihrer Voraussetzung. Ebenso undenkbar bleibt eine innere Ursache, d. h. eine solche, die sich aus sich selbst heraus zur Thätigkeit bestimmt; denn diese Selbstbestimmung der Ursache zum Handeln muß doch einen Grund haben, dieser Grund aber kann nur wieder eine tiefer liegende Selbstbestimmung sein, und so ins Unendliche fort. Flüchtet man sich nun aber aus diesen Widersprüchen in das ebenfalls empirisch gegebene Ich, so hat man dabei allerdings den Vortheil, daß dieses Ich wirklich als eine Einheit uns gegeben ist; dabei leidet es aber nicht nur an allen den Widersprüchen, denen ein Ding mit verschiedenen Merkmalen nach dem Obigen überhaupt unterworfen ist, sondern der Begriff des Selbstbewußtseins, durch den wir zur Vorstellung des Ich kommen, ist selbst ein höchst widerspruchsvoller. Das Ich stellt theils die Welt, theils sich selbst vor. Was heißt nun aber „sich"? Sich natürlich stellt es vor als ein Vorstellendes. Daher: Das Ich stellt sich vor als ein Sich-Vorstellen, folglich stellt es vor das Vorstellen seiner als eines sich Vorstel-

lenden, und so weiter, ohne daß jemals ein Etwas zu Tage käme, was denn eigentlich vorgestellt würde.

Damit scheint denn nun die Philosophie, welche auf das Gegebene sich stützen will, zur Unmöglichkeit geworden, denn das Gegebene hat sich dargestellt als ein Unmögliches, als ein System von Widersprüchen, und doch kann die Philosophie, ohne in Hirngespinnste sich zu verlieren, keinen andern Anfang nehmen, als die unbefangene Weltanschauung. „Die Realität des Gegebenen bezweifeln wir, das Seiende suchen wir; und unsre ganze Hoffnung es zu finden, hängt dennoch am Gegebenen!" Und hier, wo dem trägen Geiste ein voreiliges Ende der Philosophie zu liegen scheint, beginnt dieselbe erst für den wahrhaft Denkenden.

Wir können uns bei dem Resultate, daß die Formen der Erfahrung widersprechend sind, daß mithin nur die Materie derselben, die Empfindungen übrig bleiben, daß Nichts reales ist, unmöglich beruhigen. Denn wollten wir es auch aussprechen: Es ist Nichts, wir könnten uns doch selbst nicht auf die Dauer in diesem Gedanken erhalten, denn die Welt um uns her geht trotzdem ihren Gang fort, die Dinge fahren fort, zu erscheinen und nöthigen uns die Frage auf: Was ist denn der Grund dieses Scheinens? Denn einen Grund muß dieser Schein doch haben, da, wo nichts ist, auch nichts scheinen kann. Um nun diesen Grund des Scheins, das wirklich Seiende zu finden, bleibt uns, nachdem das Gegebene, vor dem wir ausgehen müssen, sich als unhaltbar erwiesen hat, nichts übrig, als das Gegebene im Denken so zu verändern, daß es zu einem Denkbaren werde. Darin besteht die Aufgabe der Metaphysik, der Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung.

Bei der von der Metaphysik geforderten Umarbeitung der Erfahrungsbegriffe fragt es sich zunächst, was unter dem Sein, das wir suchen wollen, endlich zu verstehen sei. Bei der ersten Empfindung von irgend etwas, fragen wir noch gar nicht, ob es sei oder nicht; kommt nachher diese Frage hinzu, so soll damit nicht irgend eine Aenderung in die Qualität des Empfundenen gesetzt werden, sondern es ist blos der Zweifel erregt worden, ob die Position überhaupt aufrecht erhalten oder zurückgenommen werde. Stellen wir uns beispielsweise einen verstorbenen Freund völlig so lebhaft vor, als ob er vor uns stünde, so verschwindet damit nicht das drückende Gefühl: es ist nur ein Bild, er ist es nicht selbst; denn das Bild ist nur in mir, es ist nichts an sich; er selbst aber ist an sich. Damit wird der Begriff des Seins klar: wenn wir etwas als seiend setzen, so müssen

wir es so setzen, wie wir unsre ursprünglichen Empfindungen wahrnahmen, d. h. so, daß die Zurücknahme der Setzung unmöglich ist. Sein ist die Setzung ohne den Vorbehalt der Zurücknahme, die absolute Position.

Es ist nun weiter zu untersuchen, was denn nun diese absolute Position vertrage, wie dasjenige beschaffen sein müsse, dessen Zurücknahme im Denken uns unmöglich werden soll. Dies ist die Frage nach der Qualität des Seienden. Da ergeben sich nun folgende vier Sätze: 1. Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv oder affirmativ ohne Einmischung von Negationen. 2. Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach. 3. Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich. 4. Wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des Sein ganz unbestimmt. Die Qualität des Seienden ist affirmativ, denn eine Negation läßt sich ohne die Voraussetzung der Affirmation, — A ohne ein vorhergedachtes + A, nicht denken, eine Negation verträgt mithin nicht die voraussetzungslose absolute Position. Die Qualität des Seienden ist einfach, denn wäre sie nicht einfach, so enthielte sie mindestens zwei Bestimmungen A und B, von denen keine auf die andere zurückzuführen wäre. A setzte demnach B, B aber A voraus, eins ohne das andere würde ungültig sein, es kann also keins ohne den Vorbehalt des andern, keins absolut gesetzt werden. Die Qualität des Seienden ist den Begriffen der Quantität unzugänglich, denn alles Quantitative besteht aus Theilen, diese würden aber entweder unabhängig für sich bestehen können, also an und für sich schon Realen sein, oder sie setzten sich gegenseitig voraus, womit sich der so eben erledigte Fehler der Relation wiederholte. Aber dadurch, daß im Seienden jede Vielheit ausgeschlossen ist, ist über die Vielheit des Seienden nichts bestimmt, denn der Einwurf, daß von A, B und C jedes für sich real ist, jedes das Andere nicht ist, folglich mit einer Negation behaftet erscheint, beruht auf einer Verwechselung des Seienden mit der Zusammenfassung desselben im Denken. „Wer Häuser, Briefe und Lehrsätze im Denken zusammenfaßt, der spricht freilich: ein Haus ist kein Brief und kein Lehrsatz und umgekehrt; aber er sucht darum weder wirkliche Lehrsätze in wirklichen Häusern oder rückwärts, noch behauptet er das Gegentheil, die Unverträglichkeit dieser Dinge, deren keines mit dem andern in irgend welcher positiven oder negativen Gemeinschaft steht.“ Eine Vielheit von Realen anzunehmen nöthigt uns sogleich das erste Problem, welches die Metaphysik auf

Grund der gewonnenen Anschauungen aufzulösen hat, das der Inhärenz. Die Methode, welche Herbart zur Auflösung dieser und anderer Aufgaben der Metaphysik anwendet, besteht darin, daß er einen einfachen Begriff, der sich aber ohne Widerspruch nicht denken läßt, mit andern Begriffen in Beziehung setzt und durch diese Beziehungen dann den ersten Begriff soweit ändert, daß der Widerspruch verschwindet. Dies nennt er die Methode der Beziehungen. Im Probleme der Inhärenz wird gefordert, man soll einen Begriff a oder b nicht durch absolute Position setzen, sondern in einem andern A, und zwar so, daß damit die Setzung von A in keiner Weise verändert werde; vielmehr soll a oder b schon in A enthalten sein. Das zeigt sich nun sogleich als unmöglich, da von dem Realen alle Vielheit ausgeschlossen ist. Die Methode der Beziehungen heißt uns hier mehrere A annehmen; denn A soll identisch nicht a sein und kann es doch auch wieder nicht sein, folglich ist es nicht ein und dasselbe A, von dem diese beiden widersprechenden Behauptungen gemacht werden. Man muß mehrere A nehmen; der Schein der Inhärenz ist allemal die Anzeige eines mehrfachen Realen. Darauf deutet übrigens schon die einfache Wahrnehmung sinnlicher Verhältnisse: der Körper ist gefärbt, ist tönend; aber die Farbe ist nichts, ohne das Licht, der Ton nichts ohne die Luft ꝛc. Da nun der Widerspruch sich wiederholt, so oft ein neues Merkmal zu einem Dinge hinzutritt, so sehen wir uns genöthigt, für jedes neue Merkmal eine neue Vervielfältigung des A eintreten zu lassen. Wir erhalten so die Reihen $A' + A' + A' + \ldots.$

$$A'' + A'' + A'' + \ldots.$$
$$A''' + A''' + A''' + \ldots.$$

Das heißt für jedes Merkmal eine besondere Reihe von A, die möglicherweise mit dem zweiten Gliede schließen, ebenso aber auch eine unbestimmte Anzahl von Wiederholungen des A umfassen kann. Damit ist der Begriff des Dinges mit seinen Merkmalen völlig verändert. Das Problem der Inhärenz verlangte, wir sollen die Merkmale des Dings einzeln setzen, so aber, daß sie in dem Dinge zur Einheit zusammenfallen; durch die Umarbeitung des Begriffes ist eine ganze Anzahl von Positionen gegeben, die theils mit dem ersten A identisch sind (da bei jeder neuen Vervielfältigung immer zuerst wieder das erste A gesetzt und dann durch andre ungleiche A vervielfältigt wird), theils völlig verschieden und für sich bestehend. Die Inhärenz beruht mithin auf einer Vielheit realer Wesen und die zu dem ersten Realen hinzugedachten weiteren Realen erscheinen als der Grund der verschiedenen diesem Realen

beigelegten Merkmale, $A' + A' +$ 2c. ist der Grund, weßhalb wir dem A die Eigenschaft a beilegen, $A'' + A'' +$ 2c. der Grund der Eigenschaft b und so fort. Daraus ergiebt sich der Grundsatz: Keine Substantialität ohne Causalität, jedes Merkmal, welches wir an einem Dinge wahrnehmen, ist verursacht durch das Zusammensein mehrerer Realen; Attribute im Sinne Spinoza's, als Correlate der Substanz, sind undenkbar, sie wären Vielheit in der Einheit, es bleiben nur die Modi, die abgeleiteten Attribute, welche Relationen verschiedener Realen ausdrücken. Erweitert man diese Betrachtung von den verschiedenen gleichzeitig erscheinenden Merkmalen auf successive, so hat man sofort die Erklärung der Veränderung: Fällt in einer Complexion von Merkmalen abc das eine b weg, so fällt auch die dafür angenommene Ursache, das Zusammen der Realen weg, tritt ein neues Merkmal hinzu, so ist auch eine neue Ursache anzunehmen, ein neues Zusammen. Keine Veränderung ist ohne Ursache, aber die Ursache liegt in der Verbindung der einen Substanz mit andern, denn in der einfachen Substanz ist keine Veränderung möglich.

Fragen wir nun aber, was bedeutet eigentlich das Zusammen der realen Wesen, was geschieht denn nun eigentlich, so ist die Beantwortung dieser Frage nur möglich mit Zuhülfenahme der zufälligen Ansichten. Die zufälligen Ansichten sind ein der Mathematik und Physik entlehnter Begriff. Wie man in der Physik durch das Kräfteparallelogramm eine Kraft in zwei beliebige zerlegen kann, wie man in der Mathematik für irgend eine Größe einen andern ihr gleichwerthigen Ausdruck setzt, so kann man auch ein einfaches Wesen unter verschiedenen zufälligen Ansichten betrachten, man kann z. B. $A = \alpha + \beta - \gamma$ setzen, nur müssen diese Ansichten auch wirklich zufällig sein, d. h. ebenso in Eins zusammenfallen, wie die beiden Seiten des Kräfteparallelogramms. „Wenn eine gerade Linie auf dem Papier gezeichnet ist, so sieht man es ihr nicht an, ob sie die Seite eines Dreiecks, oder die Ordinate einer Curve sein soll. Wenn sich ein reiner einzelner Ton hören läßt, so hört man nicht, ob er eine Octave oder Septime sein soll. Die Linie, der Ton, können dies und noch manches andere vorstellen, sie können nach dieser oder jener Formel oder Regel gewählt worden sein; aber von der ganzen Zusammensetzung der Begriffe in solchen Formeln und Regeln ist nichts mehr zu spüren, sobald man bloß die Linie, bloß den Ton betrachtet. Einfach, wie ein einfacher Ton, soll nun jede Qualität jedes Realen sein; aber zugleich fähig, gleich dem Ton und der Linie angesehen zu werden als entspre=

chend dieser oder jener Construction, die eine wie immer große Mannichfaltigkeit von Bestimmungen in sich schließen mag."

Denken wir uns nun zwei Realen A und B zusammen und fassen von ihnen die zufälligen Ansichten $A = \alpha + \beta - \gamma$, $B = m + n + \gamma$. Diese Zerlegung bedeutet, es verhalte sich in den Qualitäten irgend etwas wie Ja und Nein. Ein solches Verhältniß findet z. B. statt zwischen den Farben Roth und Blau, den Tönen cis und gis. Diese Farben und Töne sind vollkommen einfach, aber jedes erlaubt die Unterscheidung — nur nicht Trennung — dessen, was dem andern gleich und entgegen sei. Zuverlässig ist Blau dem Roth mehr entgegen als Violett; ebenso ist gis dem cis weniger entgegen als a und mehr als g. Die Qualitäten des A und B sollen also so gedacht werden, daß zwischen ihnen eine bestimmte Art des Gegensatzes stattfinde, anders als z. B. zwischen A und C, B und C; so wie Wasserstoff dem Sauerstoff aber auch dem Chlor und Stickstoff, jedem auf eine andere Art entgegengesetzt ist. Bringen wir nun die beiden Begriffe $A = \alpha + \beta - \gamma$ und $B = m + n + \gamma$ zusammen, so bleiben von den zusammengefaßten zufälligen Ansichten nur diejenigen Theile übrig, die von dem Gegensatze nicht getroffen worden, es bleibt $\alpha + \beta + m + n$. Danach nun würde ein reales Wesen das andere theilweise aufheben; das ist aber unmöglich, denn die einfachen Wesen haben keine Theile. Wenn wir demnach auf das unwidersprechliche Gebot der Erscheinung A und B zusammenfassen, so kann das γ, welches den Gegensatz zwischen beiden ausdrückt, sich nicht aufheben, es bleibt bei dem bloßen Versuche, d. h. die beiden Qualitäten bestehen widereinander, eine erhält sich gegen die Störung, welche ihm von der andern bereitet wird. Die Lage, in welcher die einfachen Wesen sich befinden, ist Widerstand, man könnte mit einem sinnlichen Gleichnisse sagen, sie drücken einander. Im Reiche des Seins giebt es sonach gar kein Geschehen, das Sein ist das ewig sich Gleichbleibende. Das Geschehen aber ist nur ein Bestehen wider eine Negation, Selbsterhaltung eines Realen gegen die Störung, welche ihm durch ein andres Reales bereitet wird, mit dem es zusammenkommt. Jedes Wesen ist von einfacher Qualität; aber jedes läßt sich mit jedem andern zusammenbringen und danach haben seine Selbsterhaltungen verschiedenen Character.

Gemäß dem wahren Causalbegriffe, der sich hieraus ergiebt, sind die Ursachen weder transient noch immanent (denn die Realen geben und nehmen sich gegenseitig Nichts und eins ist doch die Ursache der Selbsterhaltung des andern); sie sind weder transcendentale

Freiheiten noch Regeln der Zeitfolge, sie liegen ebenso wenig in besondern Vermögen als in Tendenzen oder Kräften; man kann auch ebenso wenig anstatt ihrer ein absolutes Werden, ein Schicksal substituiren.

Die bisherigen Untersuchungen machen den Inhalt der beiden ersten der 4 Abschnitte der Herbart'schen Metaphysik aus, der Methodologie und Ontologie, die beiden letzten, die Synechologie und Eidologie, beschäftigen sich mit der Erklärung der Raum- und Zeitvorstellungen und des vorstellenden Ich. In der Synechologie entwickelt Herbart zunächst den intelligiblen Raum, d. h. er läßt die Raumvorstellungen entstehen aus dem Gedanken des bloßen Zusammens realer Wesen. Dieses Zusammen bedeutet zunächst noch kein räumliches Beieinander, sondern nur, daß mehrere, zuerst zwei, Wesen in einem Causalverhältniß gedacht werden. Durch fortwährendes Zusammenrücken des Realen B zu A und Trennen desselben entsteht eine Punktreihe, eine starre Linie von Bildern des B (zugleich der Begriff der Zahlenreihe); durch Hinzunahme eines dritten Realen die stetige Linie (Kreis) und Fläche, und mit Hilfe eines vierten Realen der starre Körper. Ist aber erst die Causalität und der Raum erklärt, so kann die Construction der Materie wenig Schwierigkeit machen. Denken wir uns zwei Realen in unvollkommenem Zusammen, d. h. in einem Zustande, wo sie mehr als bloß aneinander, aber doch noch nicht völlig ineinander sind; sie müßten sich dann theilweise durchdringen. Es würde dann in dem durchdrungenen Theile des einfachen Wesens ein anderer Grad der Selbsterhaltung stattfinden als in dem nicht durchdrungenen. Nun hat aber ein einfaches Wesen keine Theile, es wird deßhalb in ihm einerlei Grad von Selbsterhaltung stattfinden, die Realen können in dem Zustande des unvollkommenen Zusammen nicht beharren, sie durchdringen sich vollständig. Denn den innern Selbsterhaltungen der Realen müssen auch ihre äußeren Zustände entsprechen. Dies ist der einzig mögliche Grund der Attraction. Sobald also zwei Realen in ein unvollkommenes Zusammen gerathen, streben sie, ganz ineinander einzudringen. Denken wir uns nun zwei A in diesem Verhältnisse zu B, so suchen diese beide in B einzudringen, B muß sich gegen beide selbst erhalten. Das ist jedoch nicht in allen Fällen möglich, nämlich dann nicht, wenn ein einziges A schon hinreicht, um aller Negation, die in B liegt, Widerstand zu leisten; B müßte sich dann gegen die zwei A doppelt selbst erhalten. Dies geht nicht an, beide A können mithin

nicht ganz in B eindringen, sie werden zurückgeworfen und dies erscheint als Repulsion, zwischen der Attraction nun, vermöge derer jedes A in B einzudringen strebt und der Repulsion, die dies unmöglich macht, muß ein Gleichgewicht eintreten, die beiden A dringen theilweise ein in B und es muß dabei sein Bewenden haben. Nehmen wir statt der zwei viele A, so werden diese nach vielen Seiten aus B herausgetrieben und bilden so ein Klümpchen, eine Molecula, und lassen wir noch mehrere B hinzutreten, so bilden die dadurch entstehenden Moleculen den Begriff der körperlichen Masse, der Materie. Aus dieser Darstellung fließen nun für die Materie noch folgende Sätze: Soll die Masse getrennt werden, so muß entweder der äußere Zustand gehindert werden, sich nach dem innern ferner zu richten, oder die innern Zustände müssen verändert werden, so daß sie jetzt eine andere Vereinigung erfordern; ersteres ist mechanische Trennung, letzteres chemische. Alle Materie ist elastisch, da das Gleichgewicht der Attraction und Repulsion, wenn es gestört wird, natürlich nach Wiederherstellung strebt. Der Widerstand, welchen die Materie dem Zerreißen entgegensetzt, wächst, wenn das Zusammen der theilweise in einander eingedrungenen Elemente vermindert wird, bis dann auf einmal mit dem Zerreißen das Zusammen völlig aufhört und das Aneinander dafür eintritt. Durchdringlich ist die Materie für solche Elemente, die den innern Zustand derselben nicht verändern (Licht), und für solche, die ihn überwinden können (chemische Durchdringung). Das Gleichgewicht der Attraction und Repulsion bestimmt die Dichtigkeit der Materie; diese ist daher eine zwar veränderliche, aber doch bestimmte Größe. Da somit die Materie den Raum in einer ganz bestimmten Weise erfüllt (was sich am vollendetsten in den festen Configurationen der Krystallbildungen darstellt), so ist die Materie kein Continuum, sondern ursprünglich eine starre Masse.

Der zweite Theil der Synechologie handelt von der Zeit und dem Zeitlichen, dem objectiv scheinbaren Geschehen. Das nächste, was sich hier darbietet, ist die Bewegung. An diesem Begriffe haften manche Vorurtheile. Wir denken uns gewöhnlich die Bewegung als einen Zustand des Bewegten, und glauben eine Ursache derselben, ein Bewegendes, annehmen zu müssen. Aber in Wahrheit ist die Bewegung durchaus kein Zustand eines Dinges, da der Begriff desselben durch die Bewegung nicht im Geringsten verändert wird, vielmehr ist jedes Wesen, wenn wir es nur für sich betrachten, vollkommen in Ruhe; erst sein Verhältniß zu andern erzeugt die Vorstellung

der Bewegung, und es erscheint da eigentlich natürlicher das bewegte Ding als ruhend in seinem eignen Raume zu betrachten und eine entgegengesetzte Bewegung des Raumes außerhalb anzunehmen. Ebenso liegt gar kein Grund vor, uns die Realen ursprünglich ruhend zu denken, denn nachdem durch den Begriff der Veränderung die Bewegung überhaupt gefordert ist, kann die Vorliebe dafür, die Körper als ruhend vorzustellen, nur in der Bequemlichkeit des zusammenfassenden Denkens liegen. Wenn einem Zuschauer zwei reale Wesen vorschweben, so steht es ihm frei, an jedes derselben ein leeres Bild, einen Punkt desjenigen Raumes, den er in Gedanken mitbringt, anzuheften, und das reale Wesen, sofern es betrachtet würde als befindlich in diesem festen Punkt, müßte nun ruhen in seinem eignen Raume. Das gelingt jedoch schwerlich für beide Reale zugleich, indem dadurch eine Gemeinschaft entstünde, an welche die für sich unabhängigen Elemente nicht gebunden sind. Das neu hinzukommende entzieht sich vielmehr dieser Zusammenfassung; und herausgehend aus seinem Orte, obgleich nicht aus dem Raume (der Möglichkeit der Zusammenfassung überhaupt) hat es schon eine Richtung und eine Geschwindigkeit; diese wird jetzt die Regel der Zusammenfassung, welche das zweite Object in Beziehung auf das erste gestattet, und damit ist die gleichförmige Bewegung im Gange, welche bleibt, bis ein Grund der Abänderung eintritt. Nimmt man statt eines Zuschauers viele und ebenso eine große Anzahl von Objecten, so wird allen Zuschauern dasselbe begegnen; sie werden über die Gegenstände das „Netz des Raumes" werfen wollen, und die Objecte werden aus der ihnen damit zugemutheten Gemeinschaft entweichen, so daß jedes im Entweichen sich sein Raumverhältniß bestimmt. Damit geschieht eigentlich nicht den Dingen, sondern den Zuschauern etwas; aber allen dasselbe. Bewegung ist demnach nichts anderes als das Mißlingen der Zusammenfassung; Geschwindigkeit und die ihr innewohnende Richtung sind die Bestimmungen, wie und inwiefern die Zusammenfassung mißlingt. Doch kommt es bei der Bewegung nicht bloß auf die Person des Zuschauers an, sondern darauf, wie die Bilder in einem, gleichviel, ob wirklichen oder idealen, Zuschauer zusammentreffen können. Insofern ist die Bewegung auch ohne Beobachtung etwas Wirkliches, freilich für sich ohne alle Bedeutung. Sie ist eben kein subjectiver, sondern objectiver Schein. Die Geschwindigkeit ist eigentlich die Bewegung selbst, auf ihren allgemeinen Begriff zurückgeführt. Die continuirliche Bewegung entsteht, indem wir die einzelne Geschwindigkeit fortwährend aufs neue setzen, sie gleichsam multipliciren. Dieser

Multiplicator ist die Zeit, die Zahl des Wechsels. Sie ist durchaus nicht, wie wir uns gewöhnlich vorstellen, ursprünglich ein Continuum, sondern stellt sich zunächst, wenn wir nur eine Bewegung beobachten, als starre Linie dar; erst durch das Zusammentreffen verschiedenartiger Bewegungen wird es möglich, sie als Continuum zu denken. Vermöge der Bewegungen fällt alles wirkliche Geschehen in bestimmte Zeiten. Zur Bestimmung der Zeiten gelangt der Zuschauer mehr oder minder genau durch die Erfahrung, indem diese Veränderungen eines Dinges als gleichzeitig darstellt mit Zuständen anderer Dinge, die sich schon verändert haben. Der Zuschauer vereinigt nun alle Zeitpunkte in eine Reihe, und füllt die Lücken zwischen dem wirklichen Geschehen aus durch angenommene oder beobachtete Bewegung. Aber der ganze zeitliche Zusammenhang der Reihe ist nur objectiver Schein.

Der vierte Abschnitt der Herbart'schen Metaphysik, die Eidologie, beabsichtigt das Problem des Ich aufzulösen und demgemäß von der Möglichkeit des Wissens Rechenschaft zu geben. Die Widerlegung des Idealismus, die einen großen Theil dieses Abschnittes ausmacht, gründet sich hauptsächlich darauf, daß das Ich, welches sich nach dem Idealismus ursprünglich zeigt als ein Vorstellen des Ich und des Nicht-Ich, eben deßwegen unter den höheren logischen Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen falle und daher als Ausgangspunkt der Philosophie ganz ungeeignet ist. Das Resultat der Herbart'schen Speculation aber ist: Die gegebenen Empfindungen sind Selbsterhaltungen der Seele; das Empfundene ist nur Ausdruck der innern Qualität der letzteren; aber die Ordnung und Folge der Empfindungen verräth das Zusammen und Nicht-Zusammen der Dinge; daraus entsteht eine geistige Ausbildung, worin zum Theil mit großen Irrthümern vermischt, aber auch der Berichtigung zugänglich, der Lauf der Begebenheiten sich abspiegelt. Den Stoff unseres Wissens machen demnach unsere ursprünglichen Empfindungen aus, nicht aber den Gehalt, dieser fällt vielmehr mit der Form des Wissens zusammen. Denn nachdem wir erkannt haben, daß das ursprünglich empfundene nicht real ist, bleibt von der ursprünglichen Setzung nichts übrig als die Form. Die Dinge an sich kennen wir nicht; wir wissen aber, daß Etwas und zwar Vieles und Verschiedenes da ist, und daß unter seinen Qualitäten, die wir nicht kennen, Verhältnisse stattfinden, welche den Winken der Erfahrung gemäß, gehörig zu bestimmen, die ganze Angelegenheit unseres theoretischen

Wissens ausmacht. Die drei Formen des Wissens sind das mathematische, logische und speculative Wissen, von denen das erste auf die Raumbegriffe, das zweite auf Abkürzungen im Denken, das dritte auf die Correctur der Erfahrungsbegriffe und die Erkenntniß der wahren Verhältnisse der Realen sich bezieht. Dies im Genauern zu betrachten ist die Aufgabe der Psychologie.

Dies ist im Wesentlichen der Inhalt der reinen Metaphysik; ihr folgt die angewandte Metaphysik, welche die Naturphilosophie, Psychologie und natürliche Theologie umfassen soll.

Von der Naturphilosophie hat Herbart nur Umrisse gegeben; doch sind diese von bedeutender Wichtigkeit, da sie in Wahrheit der erste Versuch sind, Philosophie und Naturwissenschaften auf eine, beiden genügende Weise zu vereinigen. Herbart trieb mit besonderer Vorliebe naturwissenschaftliche Studien, besaß in allen Zweigen der Naturwissenschaften die umfassendsten und gediegensten Kenntnisse, und hatte vor allem Eins von den exacten Forschern gelernt, die größte Vorsicht in den Erklärungen, den Widerwillen gegen übereilte Schlüsse und phantastische Vermuthungen. Weit entfernt von jeder Naturconstruction, erklärt er sich vielmehr für vollständig befriedigt, wenn nur die Resultate der Philosophie und der exacten Forschung einigermaßen zusammentreffen, und hofft eine Annäherung derselben hauptsächlich von der mathematischen Behandlung der Naturwissenschaften.

Die „Umrisse der Naturphilosophie" enthalten einen synthetischen und analytischen Theil. Synthetisch sind diejenigen Untersuchungen, welche von den matephysischen Principien ausgehen und das Mancherlei, was daraus folgen kann, durch Sonderung der möglichen Fälle vor Augen legen. Analytisch hingegen heißen die Betrachtungen, welche von den Thatsachen anheben und dieselben auf ihre Erklärungsgründe zurückführen; könnten wir alle Folgen aus den metaphysischen Principien entwickeln, so würden wir damit eine Natur in Gedanken zusammensetzen, in welcher sich derjenige Theil, der uns in der Erscheinung vor Augen liegt, wiederfinden müßte; könnten wir andererseits das Gewebe auflösen, welches erscheint, so würden wir darin zuletzt das Reale, von dem die Erscheinung ausgeht, wiederfinden. Doch, wie schon erwähnt, man muß zufrieden sein, wenn sich beide Arten in der Mitte passend verbinden lassen.

Der synthetische Theil bespricht zunächst die mögliche Verschiedenheit der Materie. Es war bei der Erklärung der Bildung der Materie angenommen worden, daß zwei Realen A und B in einem

solchen Gegensatze stehen, daß jedes das andere zu einer vollkommenen Selbsterhaltung nöthigt. Dieser Gegensatz kann jedoch außerordentlich mannichfaltig sein, wie man leicht einsieht, wenn man die Farben Roth, Blau, Grün, die Töne c, d, e, fis ꝛc., die Empfindungen des Geschmacks, Geruchs, Gefühls vergleicht und die Arten des Gegensatzes erwähnt, in welchem die gleichartigen Empfindungen unter einander und zu den von ihnen der Art nach verschiedenen stehen. So sind z. B. die Farben, die musikalischen Töne und die Vocale unter einander weit weniger ungleichartig, als die verschiedenen Gruppen unter einander verglichen; doch lassen sich wieder hohe Töne, helle Farben und der Vocal J vergleichen, ebenso tiefe Töne, dunkle Farben und der Vocal U. Nächst dem Unterschiede stärkerer und schwächerer Gegensätze kommt deren Gleichheit und Ungleichheit in Betracht; gleich ist der Gegensatz, wenn gerade ein Element B hinreicht, um A zur vollständigen Selbsterhaltung zu veranlassen; es können aber auch unzählig viele B dazu nöthig sein, ein unendlich mannichfaltiger ungleicher Gegensatz zwischen A und B ist möglich. Zwischen den vier möglichen Fällen — 1. Starker und gleicher, oder doch nahe gleicher Gegensatz, 2. Starker aber sehr ungleicher Gegensatz, 3. Schwacher und nahe gleicher Gegensatz, 4. Starker und sehr ungleicher Gegensatz — liegt nun die Möglichkeit unendlich verschiedener materieller Bildungen. — In der reinen Metaphysik wurde zwar die Bildung der Materie überhaupt, nicht aber die Möglichkeit der Entstehung bestimmter Materien nachgewiesen. Nehmen wir z. B. an, Sauerstoff und Wasserstoff stehen in einem solchen Verhältnisse, daß 8 Elemente Sauerstoff ein Element Wasserstoff zu vollkommener Selbsterhaltung veranlassen, so würden 8 Elemente Sauerstoff mit 1 Element Wasserstoff noch keine Materie bilden. Erst bei Hinzutritt des neunten Elementes Sauerstoff würde Repulsion und damit die Bildung der Materie erfolgen. Lassen wir nun noch beliebig viele Elemente Sauerstoff und Wasserstoff hinzutreten, so werden sie sich in eine dem Grade ihrer Selbsterhaltung entsprechende Lage versetzen, keineswegs aber, wie die Chemie lehrt, in bestimmten Gewichtsverhältnissen sich verbinden. Um dies begreiflich zu machen, muß die Theorie von der Bildung der Materie erweitert werden. Nimmt man an, daß zwei entgegengesetzte Elemente A und B aus irgend einem Grunde sich nicht vollständig durchdrungen haben, so wird in den fingirten Theilen desselben, welche nicht in einander eingedrungen sind, derselbe Grad der Selbsterhaltung stattfinden, wie in den durchdrungenen. Wenn nun ein zweites A in den von B

nicht durchdrungenen Theil des ersten A eindringen wollte, so findet es darin zwar nicht B, aber doch den Gegensatz gegen A und muß sich dagegen in Selbsterhaltung versetzen und dadurch bekommt seine äußere Lage eine Bestimmung, die einer Attraction gleichgilt; das zweite A kann auf ein drittes ebenso wirken, und so ist durch die Vervielfältigung des Gegensatzes für das Element B eine Wirkung in die Ferne möglich. Diese Wirkung ist jedoch nicht bloß Attraction, sondern auch Repulsion; denn z. B. die vorher angeführten acht Elemente Sauerstoff, welche vollkommen in B eingedrungen waren, werden vermöge des ihnen innewohnenden Gegensatzes gegen B sich selbst auseinander treiben und nun doch eine Molecula, und zwar von ganz bestimmter Gestalt bilden. Kommt zu den zwei Realen A und B ein drittes C hinzu, das zu dem A in größerem Gegensatze steht als B, so wird entweder B ausscheiden, oder alle drei Elemente werden sich verbinden, je nachdem die innern Zustände, welche in jedem der drei Elemente den Act der Selbsterhaltung ausmachen, sich hinreichend mit einander vertragen oder nicht.

Die bisher betrachtete Bildung fester Materie erfolgte unter der Voraussetzung eines starken und nicht zu ungleichen Gegensatzes; anders, wenn die Gegensätze andre sind. Nehmen wir einen starken aber sehr ungleichen Gegensatz an, so wird z. B. ein Element B eine Million von Elementen A in den Act der Selbsterhaltung versetzen, diese werden angezogen, können aber vermöge der Vervielfältigung ihres Gegensatzes gegen B nicht zusammenbleiben, sondern werden nach allen Richtungen zerstreut, B aber erscheint als der Punkt, von dem die Strahlung ausgeht; um ihn bilden die Elemente, die durch seine Anziehung vor der Zerstreuung geschützt werden, eine ruhende Sphäre, der sich dann eine neue anschließt und so fort. Nehmen wir statt eines Kerns viele und statt des Elementes materielle Massen, so würde sich um jeden Kern eine Sphäre zu bilden suchen; da aber materielle Massen selbst schon aus unendlich vielen in einander eingedrungenen Elementen bestehen, müßten die Sphären eng in einander verschränkt sein, es müßte ihnen ein hoher Grad von Dichtigkeit zukommen; da dies aber wegen der daraus folgenden starken Repulsion nicht möglich ist, werden die strahlenden Stoffe, wenn sie in hinreichender Menge vorhanden sind, als ein mächtiges Wesen erscheinen, welches den Kern, die Cohäsion der Elemente, aufzulösen sucht, damit Sphären sich bilden können. Herbart nennt diesen strahlenden Stoff vorläufig Caloricum, Wärmestoff.

Nehmen wir weiter einen schwachen aber weniger ungleichen Gegensatz an, so daß etwa nur hundert Elemente von A hinreichen, um B in Selbsterhaltung zu versetzen, die zwar vollständig, aber zehntausendmal schwächer ist als im vorigen Falle, so wird, falls nur hundert Elemente A vorhanden sind, der Fall ganz der nämliche sein, wie der vorhin betrachtete; die hundert werden von B angezogen, rapelliren vermöge des vervielfältigten Gegensatzes und bilden eine Sphäre um B. Wenn nun aber eine Million von diesen Elementen A vorhanden ist, so werden diese sich untereinander ebenso abstoßen, wie im vorigen Falle, aber, da B sich nur gegen hundert A in Selbsterhaltung versetzt, übt es gegen die übrigen keine Attraction, der Kern, um den sich die Elemente gruppiren ist also hier nur ein Grund der Repulsion. Diesen, aus unendlich vielen in schwachem und ziemlich gleichem Gegensatze stehenden Elementen gebildeten Stoff kann man Electricum nennen. Das Electricum strebt, wie das Caloricum, um die materielle Masse Sphären zu bilden, nur mit dem Unterschiede, daß die Materie gegen das letztere weit nachgiebiger sein wird als gegen das erstere. Denn die Theile des Caloricums gewinnen durch Ausdehnung der Materie eine bessere Lage, die starke Attraction bleibt, die Repulsion wird vermindert; dagegen bleibt die Repulsion der Theile des Electricums, der keine starke Attraction entgegenwirkt, nach der Trennung der materiellen Theilchen dieselbe. Die Ausdehnung ist daher nur eine momentane Erschütterung oder, wo die Theile des Electricums sehr angehäuft sind, völliges Zerreißen der Materie.

Der vierte mögliche Fall ist der eines sehr schwachen und sehr ungleichen Gegensatzes, so etwa, daß eine Million Elemente eines Stoffes in einem Bestandtheile der Materie eine zwar in ihrer Art vollständige, aber doch eine Million mal schwächere Selbsterhaltung als im ersten und zweiten Fall hervorbringt. Ein einzelnes Element dieses Stoffes würde nur ein Billiontheil der Selbsterhaltung in der Materie hervorrufen; die materielle Masse würde also für diesen Stoff, der ihre innern Zustände nur sehr unbedeutend abzuändern vermag, fast völlig durchdringlich sein. Eine bedeutende Anhäufung dieses Stoffes, den man Aether nennen mag, um einen Körper ist nicht zu erwarten, da die Anhäufung schon im Beginne durch Repulsion würde verhindert werden; die Aethertheilchen werden um den Körper möglichst gleichmäßige, dem Quantum desselben entsprechende Sphären bilden. Diese Sphären können einen Grund der Attraction verschiedener Körper bilden; denn, gesetzt um einen großen Körper habe sich eine

große zusammenhängende Aethersphäre gebildet und ein kleiner Körper nähere sich demselben, so durchdringt zwar der Aether auch diesen, aber bei der Durchdringung sollte sich durch die Attraction des kleinern Körpers die Dichtigkeit der zwischen beiden liegenden Aethersphäre verringern, da aber die Aethersphären um den großen Körper durch Attraction verbunden sind, so kann hierin ein Grund liegen ihres Widerstandes gegen die Verdünnung, mithin ein Grund der Annäherung des kleinern Körpers an den größern vermuthet werden.

Am Schlusse des synthetischen Theiles der Naturphilosophie bespricht Herbart noch die Möglichkeit der Bildsamkeit der Materie, der Assimilation, als der Grundlagen der Irritabilität und Sensibilität, und zeigt dann in dem analytischen Theile, den wir hier nicht genauer betrachten können, wie sich aus seinen metaphysischen Principien die Mittheilung der Bewegung einsehen lasse, erklärt, zum Theil mittelst eigener sehr sinnreicher Experimente die Erscheinungen der Wärme des Magnetismus und der Electricität aus seinem vorläufig sogenannten Caloricum und Electricum, zeigt die Möglichkeit aus dem Wesen des Aethers die Phänomene des Lichtes und der Gravitation zu begreifen, und giebt schließlich einige Andeutungen zur Physiologie und Chemie, überall mit der Vorsicht und Zurückhaltung, die seine Naturerklärung so vortheilhaft vor den kühnen Weltconstructionen der Identitätsphilosophie auszeichnet. Was das Verhältniß der Lehre von den Realen zu den Principien der Chemie, mit denen sie so viele Uebereinstimmung zeigt, anbetrifft, so verhehlt sich Herbart namentlich eine Schwierigkeit nicht, die darin besteht, daß aus den metaphysischen Principien die bedeutende Cohäsion der metallischen Elemente auf keine Weise kann begreiflich gemacht werden.

Zur Religionsphilosophie hat Herbart, so sehr er auch geneigt war, dem religiösen Gefühle vollständig die gebührende Bedeutung anzuweisen, nur flüchtige Andeutungen gegeben, wonach er eine teleologische Weltbetrachtung als die einzige und sicherste Stütze betrachtet, welche die Speculation dem religiösen Bewußtsein bieten könne. Dagegen hat er den ersten Theil der angewandten Metaphysik, die Psychologie, mit besonderer Gründlichkeit bearbeitet und seine Leistungen in diesem Gebiete der Philosophie sind hauptsächlich bemerkenswerth, als der erste Versuch, das geistige Leben des Menschen nicht bloß zu schildern und seine verschiedenen Entwickelungsstufen zu sondern, sondern feste Gesetze, analog denen, welche den Erscheinungen in der Natur zu Grunde liegen, für dasselbe aufzusuchen.

Schon in der Eidologie war das Problem des Ich dahin gelöst worden, daß die Vorstellungen Selbsterhaltungen der Seele seien in ihrem Zusammen mit andern Realen. Von der Betrachtung der Vorstellungen beginnt nun die Psychologie. Wenn mehrere in einem Gegensatze stehende Vorstellungen in der Seele zusammentreffen, so widerstehen sie einander, sie wirken gegeneinander als Kräfte und können als solche ebensogut berechnet werden wie die Kräfte in der Physik. Dies ist der Grundsatz, auf welchem die ganze Herbart'sche Psychologie ruht, und aus welchem sich namentlich seine so vielfach angegriffene Anwendung der Mathematik auf die Psychologie gründet.

Die Erfahrung zeigt nun zunächst, daß die Vorstellungen sich gegenseitig verdrängen, aber nicht vernichten, daß sich vielmehr die verdrängten Vorstellungen verwandeln in ein Streben, vorzustellen. Hierin liegt die Möglichkeit der Reproduction. Treffen mehrere Vorstellungen im Bewußtsein zusammen, so verdrängen sie sich gegenseitig zum Theil, je nach der Stärke ihres Gegensatzes, d. h. sie verdunkeln oder sie hemmen sich. Ist der von beiden geforderten Hemmung Genüge geschehen, so befinden sich die Vorstellungen im Gleichgewichte, so lange dies nicht der Fall ist, sind die Vorstellungen in Bewegung. Mit dem Gleichgewichte und der Bewegung der Vorstellungen beschäftigen sich die Statik und Mechanik des Geistes.

Die Statik hat zunächst mit der Bestimmung der Hemmungssumme und des Hemmungsverhältnisses zu thun. Die Summe der Hemmung ist das Quantum, welches von mehreren im Bewußtsein zusammentreffenden Vorstellungen, die gegen einander wirken, gehemmt werden muß, das Hemmungsverhältniß ist die Art, wie dieses Quantum auf beide Vorstellungen vertheilt wird; die Summe sowohl als das Verhältniß der Hemmung hängt ab von der Stärke jeder einzelnen Vorstellung und von dem Grade des Gegensatzes zwischen den Vorstellungen. Wirken nur zwei Vorstellungen aufeinander, so ist die Hemmungssumme gleich der schwächeren Vorstellung und keine von beiden Vorstellungen kann völlig verdrängt werden; wohl aber ist es, wie sich durch Rechnung nachweisen läßt, möglich, daß von zwei Vorstellungen eine dritte gänzlich verdrängt, ja daß eine ganze Menge von Vorstellungen unwirksam gemacht wird durch zwei oder überhaupt durch wenige stärkere. Eine Vorstellung ist im Bewußtsein, wiefern sie nicht völlig gehemmt, sondern ein wirkliches Vorstellen ist; sie tritt ins Bewußtsein, wenn sie aus einem Zustande völliger Hemmung so

eben sich erhebt. Hier ist sie also an der Schwelle und zwar an der statischen Schwelle des Bewußtseins. Es ist natürlich eine der wesentlichsten Aufgaben der Psychologie, zu bestimmen, wann eine Vorstellung gerade an der Schwelle des Bewußtseins stehe, d. h. bereit ist, sofort in dasselbe einzutreten. (Für den einfachsten Fall, daß drei einfache Vorstellungen a, b, c zusammen wirken, steht c auf der Schwelle des Bewußtseins, wenn $c = b\sqrt{\frac{a}{b+c}}$.)

Unter den mannichfaltigen und größtentheils sehr verwickelten Bewegungsgesetzen der Vorstellungen, welche die Mechanik des Geistes betrachtet, ist das einfachste: „Während die Hemmungssumme sinkt, ist dem noch ungehemmten Quantum derselben in jedem Augenblicke das Sinkende proportional.“ In mathematischen Ausdrücken ergiebt sich daraus das Gesetz $\sigma = S(1 - e^{t})$, wo S die Hemmungssumme, ^{t} die abgelaufene Zeit, σ das in dieser Zeit von sämmtlichen Vorstellungen Gehemmte bedeutet. Indem man das letzte auf die einzelnen Vorstellnugen vertheilt, findet sich, daß diejenigen, welche unter die statische Schwelle fallen, sehr schnell dahin getrieben werden, während die übrigen ihren statischen Punkt (die Gleichgewichtslage) in keiner endlichen Zeit ganz genau erreichen. Wegen des letzteren Umstandes sind beim wachenden Menschen, selbst im besten Gleichmuthe, doch immer die Vorstellungen in einem gelinden Schweben begriffen. Dies ist auch der erste Grund, warum die innere Wahrnehmung niemals einen Gegenstand antrifft, der ihn ganz still hielte. Wenn zu mehreren Vorstellungen, die schon ihrem Gleichgewichte nahe waren, eine neue kommt, so entsteht eine Bewegung, bei welcher jene auf kurze Zeit unter ihren statischen Punkt sinken, nach deren Verlauf sie sich schnell und ganz von selbst wieder erheben (ungefähr wie eine Flüssigkeit erst sinkt, dann steigt, wenn etwas hineingeworfen wird). Dabei kann eine ältere wenn auch starke Vorstellung für Augenblicke durch eine viel schwächere aus dem Bewußtsein verdrängt werden; eine solche wirkt aber dann mit ihrer ganzen Macht wider die im Bewußtsein befindlichen Vorstellungen, sie befindet sich auf der mechanischen Schwelle des Bewußtseins. (Wirkten die Vorstellungen auf der statischen Schwelle ebenso, wie auf der mechanischen, so würden wir uns in einem unerträglichen Zustande immerwährender Beklemmung befinden, der sehr schnell tödtlich werden müßte.) Die Zeit, während welcher eine oder mehrere Vorstellungen auf der mechanischen Schwelle des Bewußtseins verweilen, kann verlängert werden, wenn eine Reihe von neuen aber schwächern Vorstellungen

successiv hinzukommt; in diesen Fall versetzt uns jede ungewohnte, anhaltende Beschäftigung. Werden aber mehrere Vorstellungen nach einander auf die mechanische Schwelle des Bewußtseins getrieben, so entstehen schnell hinter einander mehrere plötzliche Abänderungen in den Gesetzen der geistigen Bewegungen, und daraus erklärt sich das oft sprung- und stoßweise Denken, welches auf unser ganzes geistiges Leben den Schein der Gesetzlosigkeit wirft, ein Schein, der ebenso trügt, wie das Umherirren der Planeten am Sternenhimmel.

Der Grund, weßhalb entgegengesetzte Vorstellungen einander im Denken widerstehen, ist die Einheit der Seele, deren Selbsterhaltungen sie sind; derselbe Grund macht es auch begreiflich, daß die Vorstellungen sich im Bewußtsein zu einem Ganzen verknüpfen. Die Verknüpfung der Vorstellungen geschieht auf doppelte Weise: erstlich compliciren sich die nicht entgegengesetzten (wie Ton und Farbe), soweit sie ungehemmt zusammentreffen; zweitens verschmelzen die entgegengesetzten, soweit sie im Zusammentreffen weder von zufälliger fremder, noch von der unvermeidlichen gegenseitigen Hemmung leiden.

Betrachten wir die Vorstellungen, die sich im Bewußtsein verknüpfen können, genauer, so zeigt sich, daß durch ganze Klassen derselben verschiedene Continua gebildet werden; so ergeben sämmtliche Farben eine zusammenhängende Reihe, ebenso die Gestalten, Töne, ja selbst die Vocale und die Consonanten, die Gerüche, Geschmäcke und Gefühle. Nun lehrt die Erfahrung, daß zwar Vorstellungen aus einem Continuum sich entgegengesetzt sind (wie Roth und Blau), nicht aber solche aus verschiedenen Continuen (Ton und Farbe). Während daher Vorstellungen der letzten Art sich gegenseitig gar nicht hemmen und, wenn nicht zufällige Hemmungen hinzukommen, vollkommene Complicationen bilden, können die der ersteren Art immer nur so weit zusammengehen, als die Hemmung es zuläßt; daher sind alle Verschmelzungen unvollständig, falls nicht die Vorstellungen ganz gleichartig sind, so daß sie nur eine Wiederholung derselben Wahrnehmung ergeben. Beispiele von fast vollständigen Complicationen sind: das Ding mit mehreren Merkmalen und die Worte als Zeichen der Gedanken; von den Verschmelzungen sind besonders wichtig theils die, welche ein ästhetisches Verhältniß in sich fassen, theils die, welche Reihenfolgen bilden, worin die Reihenformen ihren Ursprung haben. Was von mehreren Vorstellungen complicirt oder verschmolzen ist, das ergiebt eine Totalkraft, und wirkt deßhalb nach ganz andern statischen und mechani-

schen Gesetzen, als wonach die einfachen Vorstellungen sich würden gerichtet haben. Auch die Schwellen des Bewußtseins ändern sich darnach, so daß, wegen einer Verbindung, auch eine äußerst schwache Vorstellung im Bewußtsein bleiben und darin wirken kann. Zwei verbundene Vorstellungen leisten sich gegen eine neue Hemmung, die einer von beiden widerfährt, Hilfe. Es seien z. B. von zwei Vorstellungen P und Π nach der Hemmung die Reste r und ϱ verschmolzen, so hilft P mit einer Kraft r, allein diese Kraft kann sich Π nur aneignen in dem Verhältniß $\varrho : \Pi$; daher erhält Π durch P die Hilfe $\frac{r\varrho}{\Pi}$ und ebenso P von Π die Hilfe $\frac{r\varrho}{P}$. Ueber den Verbindungspunkt (wo z. B. P die Stärke r hat) hinaus wirkt keine Verschmelzungshilfe, je tiefer unter dem Verbindungspunkte sich dagegen eine Vorstellung befindet, desto mehr wirkt die andere. Das Vorliegende ist die Grundlage der mittelbaren Reproduction; vor der Betrachtung derselben ist jedoch die unmittelbare Reproduction zu erwähnen, d. h. diejenige, welche durch eigne Kraft erfolgt, sobald die Hindernisse weichen. Das ist gewöhnlich der Fall, wenn eine neue Wahrnehmung alles, der ältern gleichartigen Vorstellung Entgegenstehende, was eben im Bewußtsein vorhanden ist, zurückdrängt; dann erhebt sich die ältere ganz von selbst, und zwar geschieht das Hervortreten beim Beginne nach dem Quadrate der Zeit, wann die neue Wahrnehmung plötzlich hinzukommt; aber nach dem Cubus der Zeit, wenn die letztere (wie gewöhnlich) in einem allmählichen und verweilenden Auffassen gebildet wird. Mit dieser unmittelbaren Reproduction verbindet sich also die mittelbare. Dabei findet sich als das erste und wichtigste Gesetz: Eine Vorstellung wirkt auf mehrere mit ihr verbundene in derselben Reihenfolge der Zeit nach, worin ihre Reste, durch welche sie mit jenen andern verbunden ist, der Größe nach stehen. Hier liegt der Grund der treuen Reproduction oder des Gedächtnisses, so fern dieses uns Reihen von Vorstellungen in der nämlichen Ordnung und Folge wiederbringt, wie dieselben waren aufgefaßt worden. Mehrere Reihen von Vorstellungen können von einem Punkte ausgehen oder sich kreuzen; so bilden sich Gewebe von Reihen. Jedes Bild irgend eines Gegenstandes besteht, wenn wir es genauer betrachten, aus einem solchen Gewebe von Reihen, die in einer schnellen Succession unmerklich fortfließend durchlaufen werden. Die Gesetze für die Bildung der Reihen bieten ferner die Grundlage zur Erklärung der Phänomene der

Aufmerksamkeit und Fertigkeit im Denken und der Entstehung der Begriffe.

Versuchen wir nun mit diesen wichtigsten Grundsätzen der Psychologie die Erklärung der gewöhnlichen Seelenzustände, so tritt uns zunächst die bekannte Hypothese von den drei Grundvermögen der Seele, dem Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen in den Weg. Daß die Seele als einfaches Wesen nicht verschiedene Vermögen besitzen könne ist nun aber selbstverständlich; es muß demnach der Grund des Gefühls- und Begehrungsphänomene in dem Zusammenwirken der Vorstellungen gesucht werden. Wenn eine Vorstellung, durch entgegengesetzte Vorstellungen zum Sinken genöthigt, gleichwohl aber durch eine andere mitwirkende Kraft, z. B. eine Verschmelzungshilfe vom Sinken abgehalten wird, so wird eine solche gleichsam eingepreßte Vorstellung der Sitz eines unangenehmen Gefühles; ein angenehmes Gefühl entsteht dagegen, wenn eine Vorstellung, die schon durch eigne Kraft reproducirt wird, zugleich durch mehrere Hilfen hervorgerufen wird. Denn da jede Hilfe ihr eigenes Zeitmaß hat, so können sich verschiedene Hilfen zwar verstärken, aber nicht beschleunigen. Diese Verstärkung nun wird wahrgenommen als ein Lustgefühl. So z. B. entsteht das angenehme Gefühl der gelingenden Thätigkeit, beim Handeln nach mehreren zusammentreffenden Motiven, ja schon bei der Einsicht durch mehrere einander bestätigende Gründe. Das unangenehme Gefühl kann in Begierde übergehen, sofern die Vorstellung, welche von anderen niedergehalten wird, stark genug ist, um sich gegen die Hemmung im Bewußtsein emporzuarbeiten. Die Begierde ist also eine Vorstellung, die sich gegen ein Hinderniß emporarbeitet. Dauernde Gemüthslagen, welche der Entstehung gewisser Arten von Begierden vornehmlich günstig sind, heißen Neigungen; sie sind wesentlich Folgen der Gewohnheit. Die Begierde, wenn sie dauernd zur Herrschaft gelangt, was durch eine besondere Disposition des Gemüthes für diese Begierde möglich wird, heißt Leidenschaft; jede Begierde kann zur Leidenschaft werden, die edelste wie die niedrigste. Verschieden von der Leidenschaft ist der Affect, der in einem plötzlichen Entbundenwerden gewisser Vorstellungen durch andere neu hinzutretende besteht und daher vorübergehend ist, da die widerstrebenden Vorstellungen sich schnell ins Gleichgewicht setzen. Das Begehren geht bei gegebener Gelegenheit sogleich in Handeln über, oder ruft wenigstens Pläne zum Handeln hervor. Die Pläne zum Handeln sind zusam-

mengetriebene Vorstellungen, welche wegen ihrer Vereinigung mit der aufstrebenden sich sämmtlich nach ihr richten und sich dergestalt zusammenfügen müssen, daß aus ihnen keine, oder doch nur die geringste mögliche Hemmung für jene vorherrschende entspringt. Aus dem Conflicte verschiedener Interessen, welche beim Zusammentreffen mehrerer entgegengesetzter Vorstellungen bald der einen, bald der andern das Uebergewicht verschaffen, bis sich endlich die am stärksten unterstützte dauernd im Bewußtsein hält und ein ihr entsprechendes Handeln hervorruft (Ueberlegung — Entschluß) entsteht die Einbildung des freien Willens, der Wahn des Menschen, daß er bei Collisionsfällen seiner Begierden denselben als ein höheres, entscheidendes Subject gegenüber stehe, während es doch in der That nur von der Hilfe die eine Vorstellung bei schon vorhandenen Vorstellungsmassen findet, abhängt, nach welcher Seite der Wille sich neigt. Die Wahl ist ursprünglich nicht ein Resultat von Grundsätzen, sondern aus ihr gehen erst Grundsätze hervor, indem durch ein in ähnlichen Fällen oft wiederholtes Wählen allmählich ein allgemeines Wollen sich bildet, das den Charakter des Menschen bestimmt. Die transcendentale Freiheit, welche Kant als nothwendigen Glaubensartikel aufgenommen wissen wollte, ist in der Psychologie ein vollkommener Fremdling.

In ähnlicher Weise erklärt nun Herbart aus den Verbindungen einzelner Vorstellungen die Entstehung der Begriffe des leeren Raumes, der leeren Zeit, der unendlichen Theilbarkeit des Raumes, der Continuität der Zeit, der Zahl u. s. w. und endlich die Bildung des Selbstbewußtseins. Das Selbstbewußtsein ist durchaus nicht, wie der Idealismus will, eine einfache, sondern es ist eine höchst zusammengesetzte Vorstellung, welche unendlich viele Wahrnehmungen der äußern Welt, des eignen Leibes, die Gefühle der Lust und Unlust, die Begehrungen und Verabscheuungen, die Bewegungen und Handlungen, welche mit den Begierden verknüpft sind, in sich enthält. Die Complication dieser unendlich vielen Beziehungen, von denen aber keine wesentlich ist, bildet den Begriff des Ich; der Widerspruch, der in diesem Begriffe liegt, läßt sich nicht durch die angebliche reine Anschauung des Ich der Idealphilosophen lösen, sondern nur mit Hilfe der Metaphysik, die den Begriff des Ich ergänzt durch den eines einfachen Realen, welches allen jenen Vorstellungen zu Grunde liegt.

Fragen wir demnach was die Seele sei, so lautet die Antwort: Die Seele ist ein einfaches Wesen, nicht bloß ohne Theile, sondern

auch ohne irgend welche Vielheit in ihrer Qualität, sie ist mithin nicht irgendwo (d. h. nicht räumlich ausgedehnt) noch auch irgendwann (daher unvergänglich), sie hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu produciren; die Selbsterhaltungen, die der Seele, wie jedem Realen, zukommen, sind ihre Vorstellungen. Der Körper der Seele ist ein Aggregat von einfachen Wesen; auf ihn wirkt die Seele durch die Nerven, welche als ein cohärenter Faden von Realen zu betrachten sind, die sich in einem unvollkommenen Zusammen befinden. Eine Störung in einem dieser Realen muß eine Veränderung in der ganzen Kette und ebenso in den mit den Nerven verbundenen Muskeln zur Folge haben, da nun aber die Seele unzweifelhaft mit den Nervenenden (im Sensorium) in Berührung steht, wird es daraus begreiflich, wie sie auf den Körper Einfluß üben und selbst durch den Körper beeinflußt werden kann. Die anfangs unwillkürlichen Muskelcontractionen kommen nach und nach unter die bewußte Herrschaft der Seele.

Wir haben bisher die reine und angewandte Metaphysik Herbarts betrachtet; sie bildet nach seiner Eintheilung den mittleren der drei Theile der Philosophie; der erste ist die formale Logik, die durch Herbart keine wesentliche Umänderung erfahren hat; der dritte ist die Aesthetik, welche die Aufgabe hat, diejenigen Begriffe systematisch zu entwickeln, welche ganz unabhängig von ihrer Realität, Beifall oder Mißfallen in uns wecken, denen mithin eine unmittelbare Evidenz zukommt, eine Evidenz, die sich jedoch nicht immer auch auf die Nebenvorstellungen erstreckt, und daher das Geschäft der „allgemeinen Aesthetik", das Schöne in seiner ursprünglichen Reinheit darzuthun, nöthig erscheinen läßt.

Die Aesthetik, sofern ihr Gegenstand Verhältnisse sind, bei denen der Wille des Menschen in Betracht kommt, heißt praktische Philosophie; sie kann nicht unmittelbar auf das Handeln des Menschen einwirken, denn dieses Handeln hängt ab von seinem sittlichen Urtheil, seinem sittlichen Geschmacke; aber sie kann eben das Urtheil schärfen, den Geschmack reinigen. — Wir müssen auf eine genauere Darstellung der praktischen Philosophie Herbarts verzichten und können bloß anführen, daß er fünf sittliche Ideen aufstellt, nach welchen wir eine Willensäußerung als gefallend oder mißfallend, d. h. als sittlich oder unsittlich, als böse oder gut beurtheilen, die Idee der innern Freiheit, die der Vollkommenheit, die des Wohlwol-

lens, die des Rechts und die der Billigkeit. Diese Ideen begründen ebensowohl die Sittenlehre, wie die Rechtslehre; beide Wissenschaften sind untrennbar.

Zu erwähnen ist noch, daß Herbart zuerst von allen Philosophen eine wissenschaftliche auf die Aesthetik und besonders die Psychologie gegründete Pädagogik geschaffen hat, deren unendlich hohe Bedeutung für diese Wissenschaft immer mehr zur Anerkennung gelangt.

Wir wollen zum Schlusse, um die, leicht paradox erscheinende Anwendung, die Herbart von der Mathematik in der Psychologie gemacht hat, einigermaßen zu verdeutlichen, die Berechnung hierher setzen, durch welche er findet, daß zwei Vorstellungen, zwar nicht eine die andere, aber zusammen eine dritte aus dem Bewußtsein verdrängen können:

Es seien die Vorstellungen a und b gegeben, als wider einander wirkend im Bewußtsein, und stehend in vollem Gegensatze: so ist, laut voriger Entwickelungen, die Hemmungssumme gleich der schwächeren, oder $= b$, das Hemmungsverhältniß wie $b : a$. Folglich wird man schließen: Wie die Summe der Verhältnißzahlen zu jeder einzelnen Verhältnißzahl, so das zu Vertheilende (die Hemmungssumme) zu jedem Theile, oder:

$$a+b \left\{ \begin{array}{l} : a \\ : b \end{array} \right. = b \left\{ \begin{array}{l} \dfrac{b^2}{a+b} \\[2ex] \dfrac{ab}{a+b} \end{array} \right.$$

Die Verhältnißzahl b gehört (wegen der Umkehrung des Verhältnisses) zu a, folglich der Rest von $a = a - \frac{b^2}{a+b}$ und der Rest von $b = b - \frac{ab}{a+b} = \frac{b^2}{a+b}$

Die Reste sind natürlich nicht abgeschnittene Stücke der Vorstellungen a und b, sondern es sind die Grade der noch übrigen Lebhaftigkeit der Vorstellungen, nachdem durch die Hemmung der zuvor berechnete Theil des wirklichen Vorstellens ist aufgehoben und in ein bloßes Streben vorzustellen ist verwandelt worden.

Es seien auf eben die Art drei Vorstellungen gegeben, nämlich a, b und c, worunter a die stärkste, c die schwächste, so ist die Hemmungssumme $= b + c$, das Hemmungsverhältniß $= \frac{1}{a}, \frac{1}{b}, \frac{1}{c}$ oder bc, ac, ab; und die Proportionen:

$$(bc+ac+ab) : \left\{ \begin{array}{l} bc \\ ac \\ ab \end{array} \right. = (b+c) : \left\{ \begin{array}{l} \dfrac{bc(b+c)}{bc+ac+ab} \\[2ex] \dfrac{ac(b+c)}{bc+ac+ab} \\[2ex] \dfrac{ab(b+c)}{bc+ac+ab} \end{array} \right.$$

Woraus die Reste

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{von } a = \dfrac{a - bc(b+c)}{bc+ac+ab} \\[2ex] \text{von } b = \dfrac{ac(b+c)}{bc+ac+ab} \\[2ex] \text{von } c = \dfrac{ab(b+c)}{bc+ac+ab} \end{array} \right.$$

Man sieht leicht, wie dies für vier und mehr Vorstellungen fortgeht.

Hier einige Berechnungen in Zahlen. Zuerst für zwei Vorstellungen. Es sei $a=1$ $b=1$, so ist der Rest von $a=\frac{1}{2}$, von $b=\frac{1}{2}$; es sei $a=2$, $b=1$, so ist der Rest von $a=\frac{5}{3}$, von $b=\frac{1}{3}$; es sei $a=10$, $b=1$, so ist der Rest von $a=\frac{109}{11}$, von $b=\frac{1}{11}$; es sei $a=11$, $b=10$, so ist der Rest von $a=\frac{131}{21}$ von $b=\frac{100}{21}$.

Man sieht, daß die Reste in einem weit größeren Verhältnisse verschieden sind als die Vorstellungen selbst. Doch kann der Rest von b niemals $=$ o werden, denn erst für a = unendlich wird der Werth der Formel $\frac{b^2}{a+b}$ unendlich klein.

Jetzt für drei Vorstellungen, $a=1$ $b=1$, $c=1$ giebt den Rest von $a=\frac{1}{3}$, von $b=\frac{1}{3}$ von $c=\frac{1}{3}$, $a=2$, $b=1$, $c=1$ giebt den Rest von $a=\frac{8}{5}$, von $b=\frac{1}{5}$ von $c=\frac{1}{5}$. Wäre hier, statt b und c, eine einzige Vorstellung von der Stärke $b+c$ vorhanden gewesen, so würde von dieser ein gleicher Rest wie von a, nämlich von jeder der Rest $=1$ geblieben sein; im gegenwärtigen Fall bleibt achtmal so viel von a als von b und von c. So wichtig ist der Unterschied, ob das nämliche Quantum des Vorstellens als Eine Gesammtkraft wirkt, oder ob es in zwei wider einander wirkende Vorstellungen vertheilt ist. — Es sei endlich noch $a=6$, $b=5$, $c=4$: so ist von a der Rest $\frac{132}{37}$, von $b=\frac{77}{37}$, von $c=\frac{13}{37}$. Eine Gesammtkraft $=b+c$, anstatt der beiden Kräfte b und c, hätte hier eine viel kleinere Hemmungssumme ergeben; sie wäre $=6$ anstatt jetzt $=9$ geworden. Auch würde von a nur wenig, von der Gesammtkraft desto mehr übrig geblieben sein. — Der Rest von b kann auch für drei Vorstellungen nicht $=$ o werden, sonst müßte $bbc+abb-acc=o$ sein können, welches nicht angeht, weil b nicht kleiner als c sein soll, folglich entweder $abb>acc$, oder doch $abb=acc$; so daß immer das Positive überwiegt. — Hingegen der Rest von c kann allerdings negativ werden, wovon bald ein Mehreres.

Der Zweck der allgemeinen Formeln kann bei den gegenwärtigen Untersuchungen kein anderer sein, als, eine Uebersicht über ein ganzes Feld von Möglichkeiten, oder, noch genauer, von Erfolgen möglicher Voraussetzungen zu erlangen. Dieser Zweck wird gar sehr durch kleine Tafeln befördert, welche die Werthe der Formeln für angenommene Grundgrößen in Zahlen berechnet darstellen, um aber die Arbeit abzukürzen, die solche Tafeln kosten, ist es rathsam, einige für die Rechnung leichte Fälle herauszuheben, und wo möglich so, daß die übrigen Fälle als zwischen jene einzuschaltende können gedacht werden. Wir wollen hier damit den Anfang machen. Für 3 Vorstellungen sei der Rest von $a=p$ von $b=q$ von $c=r$. Man setze erstlich $b=c$ woraus $q=r$ folgen muß. So findet sich nach gehöriger Rechnung aus den vorigen Formeln:

Wenn $b=c$:

$$p=a-\frac{2b^2}{b+2a},\ q=r=\frac{b^2}{b+2a}$$

Wenn $b=a$:

$$p=q=a-\frac{c(a+c)}{2c+a},\ r=\frac{2c^2-a^2}{2c+a}$$

Im ersten Falle sei $b=10$, im zweiten $c=10$, so ist I. $p=a-\frac{200}{10+2a}$, $q=r=\frac{100}{10+2a}$, II. $p=q=a-\frac{10(10+a)}{20+a}$, $r=\frac{200-a^2}{20+a}$

I. b = c = 10

	p	q = r
a = 10	3,33	3,33
a = 11	4,75	3,12
:	:	:
a = 15	10	2,5
:	:	:
a = 20	16	2
:	:	:
a = 40	37,77	1,11

II. a = b und c = 10.

	p = q	r
a = b = 10	3,33	3,33
a = b = 11	4,22	2,54
a = b = 12	5,17	1,75
a = b = 13	6,03	0,93
a = b = 14	6,94	0,11
a = b = 15	7,5	0
a = b = 20	10	0

Die letzten Werthe des zweiten Täfelchens hängen mit den Schwellen zusammen, wovon weiterhin.

Aus der Bemerkung, daß der Rest von c negativ werden kann, entwickelt sich der Keim zu sehr weitgreifenden Nachforschungen. Die Frage, was ein negativ gewordenes Vorstellen bedeuten könne, ist leicht beantwortet. Er kann gar nichts bedeuten; denn nach den vorigen Erörterungen ist das Aeußerste, was einer Vorstellung begegnen kann, dieses, daß sie ganz und gar in ein bloßes Streben vorzustellen verwandelt, oder daß der Rest des wirklichen Vorstellens = o werde. Die Gleichung r = o setzt daher der Anwendbarkeit der vorigen Rechnungsart eine Grenze; denn ein negatives r ist in unserm Fall so gut als eine unmögliche Größe. Aus r = o folgt $c = b\sqrt{\frac{a}{a+b.}}$ Wofern c im Verhältniß zu b und a kleiner ist, als nach dieser Formel, so ist jede nähere Bestimmung seiner Größe für die obige Hemmungsrechnung ganz gleichgültig, denn es wird auf diesen Fall ganz gehemmt; daher ist sein Antheil an der Hemmungssumme gerade gleich seinem Beitrage zu derselben, und die stärkeren Vorstellungen theilen ihren Beitrag gerade so, als ob c gar nicht vorhanden wäre. Der Zustand des Bewußtseins also, in wiefern er statisch bestimmt werden kann, hängt gar nicht ab von c; noch viel weniger aber von was immer für noch schwächeren Vorstellungen, deren eine unendliche Anzahl vorhanden sein möchte, ohne daß sie im Geringsten im Bewußtsein zu spüren sein würden, so lange dasselbe im Zustande des Gleichgewichts aller Vorstellungen wäre oder bliebe.

Dieser Satz, der sich hier mit der höchsten mathematischen Evidenz ergiebt, bietet uns nun Aufschluß dar über das allgemeinste aller psychologischen Wunder. Wir alle bemerken an uns, daß von unserm sämmtlichen Wissen, Denken, Wünschen in jedem einzelnen Augenblicke eine unvergleichbar kleinere Menge uns wirklich beschäftigt, als diejenige ist, welche auf gehörige Veranlassung in uns hervortreten könnte. Dieses abwesende, aber nicht entlaufene, sondern in unserm Besitz gebliebene und verharrende Wissen, in welchem Zustande befindet es sich in uns? Wie geht es zu, daß es, obschon vorhanden, dennoch nicht eher zur Bestimmung unseres Gemülhszustandes etwas beiträgt, als bis es uns wieder einfällt? Was kann unsere lebhaftesten Ueberzeugungen, unsere besten Vorsätze, unsere ausgebildeten Gefühle, manchmal auf lange Zeiten verhindern, wirksam zu werden; was kann ihnen die unglückliche Trägheit beibringen, durch die sie uns der vergeblichen Reue so oft preisgeben? — Andere Gedanken

haben uns zu lebhaft beschäftigt! Dies wissen wir schon aus der Erfahrung. Und dennoch hat man sich lieber bis in die alle gesunde Metaphysik zerstörenden Irrlehren von der transcendentalen Freiheit und vom radicalen Bösen verlieren, als den psychologischen Mechanismus, an welchem offenbar die Schuld liegen muß, genauer untersuchen wollen.

7. Die Philosophie der Gegenwart. Schlußbetrachtung.

An Hegel und Herbart knüpft sich im Wesentlichen die ganze philosophische Entwickelung, welche in unsere Tage hineingreift. Beide Philosophen haben, wie sich aus der Darstellung ihrer Systeme ergiebt, eine durchaus entgegengesetzte Weltanschauung, und doch ist ein Punkt, in welchem sie sich berühren. Das ist die Lehre vom Widerspruche. Beide weisen mit gleicher Schärfe die Widersprüche nach, die in den vom gewöhnlichen Denken ohne kritischen Zweifel aufgenommenen Erfahrungsbegriffen liegen; beide betrachten den Widerspruch als das bewegende Princip der Philosophie. Aber von diesem Berührungspunkte aus laufen die Wege beider Denker völlig auseinander. Hegel erklärt es für eine lächerliche Behauptung, der Widerspruch lasse sich nicht denken; Alles ist nach ihm ein Widerspruch und die Aufgabe der Philosophie sieht er darin, genetisch nachzuweisen, wie der Widerspruch die treibende Gewalt ist, durch welche eine Stufe des Seins in die andere übergeht. Während ihn also der Widerspruch vorwärts führt, veranlaßt er Herbart stehen zu bleiben und den Blick rückwärts zu wenden, um erst einen sicheren Boden zum Ausgangspunkte zu gewinnen. Das Widersprechende läßt sich nicht denken, sagt er, und so müssen die Erfahrungsbegriffe verändert werden, damit sie sich denken lassen. Das sind zwei Ansichten, die sich nicht wohl vermitteln lassen und so stehen sich denn auch heute noch die Anhänger beider Richtungen schroff gegenüber.

Zu Anfang zog die Hegel'sche Philosophie fast alle bedeutenden Denker auf ihre Seite, wie das aus vielen Gründen sehr begreiflich erscheint. Zunächst wirkt mächtig in ihr der Reiz einer durchaus neuen, originellen und kühnen Weltanschauung. Es macht unfehlbar einen großartigen Eindruck, wenn man, durch die Verschanzungen der schwierigen Terminologie Hegel's sich hindurcharbeitend, ein System kennen lernt, in welchem der Gedanke, den man sonst geringschätzig den realen Dingen neben= wohl gar unterordnet, als die gewaltige Macht erscheint, die aus sich die ganze Fülle des Seins hervorgehen läßt; es gewährt

die angenehmste Befriedigung, welche den denkenden Menschen zu Theil werden kann, wenn er aus einem Gesichtspunkte die ganze Menge desjenigen übersehen kann, was sein Interesse in Anspruch nimmt, wenn ihm die ganze Entwickelung der Welt als eine nothwendige, innig zusammenhängende gezeigt wird. Doch konnten auf die Dauer auch die Schattenseiten des Hegel'schen Systems nicht unbemerkt bleiben: das so häufig durchaus Willkürliche und Gewaltsame seiner nach dem feststehenden Schema der Dreitheilung gegebenen Erklärungen, welches selbst durch die glänzendste Dialektik und die geistreichsten Einzelheiten sich nicht verhüllen ließ, der durchaus undenkbare Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie, und endlich vor Allem der Mangel eines sicheren Ausgangspunktes, den Hegel selbst zugiebt, wenn er seine Philosophie ein System von ineinander greifenden Kreisen nennt, von denen einer nur aus dem andern verstanden werden könne. Dies verschaffte denn auch der Hegel'schen Philosophie mehrere Gegner und lenkte Mancher Blicke auf das Herbart'sche System. Dies konnte nun freilich nicht eine so großartige, vor allem nicht eine so zusammenhängende und dem Stolze des menschlichen Geistes zusagende abgeschlossene Weltanschauung liefern, es bekennt vielmehr erst am Anfange der Erkenntniß zu stehen; dagegen hat die Herbart'sche Philosophie vor der Hegel'schen den unbestreitbaren Vorzug der gewissenhaftesten, sorgfältigsten Gründlichkeit und einer eben so klaren als anregenden, wahrhaft meisterhaften Darstellung; dazu kommt noch ihre dem Geiste unsrer Zeit so durchaus angemessene naturwissenschaftliche Richtung. Ueberall ausgehend vom sicheren Boden des empirisch Gegebenen, stimmen auch die Resultate ihrer Forschung im Wesentlichen mit den Principien der empirischen Wissenschaften überein; es ist nur die Schwierigkeit einer so abstracten Philosophie, wie die Herbart'sche und die Abneigung der Naturforscher gegen philosophische Untersuchungen überhaupt, was bisher eine Annäherung der Naturwissenschaften und der realistischen Richtung in der Philosophie verhindert hat, und man kann wohl mit Sicherheit annehmen, daß auf dem Boden Herbart'scher Anschauungen einst die Forscher im Gebiete der geistigen und der materiellen Welt sich die Hand zu einem Bündnisse reichen werden, das dauernder sein wird, als das, welches die Schelling'sche Naturphilosophie einst zu begründen schien.

Die Hegel'sche Schule war, so lange ihr Stifter lebte, in sich völlig einig, bald nach dessen Tode jedoch entstanden Spaltungen verschiedener Art. Zunächst sonderte sich die sogenannte neuhegel'sche oder neuschelling'sche Schule aus, deren erster Vertreter C. H. Weiße war,

und die wir nachher noch kurz näher betrachten werden. Dann traten unter den ächten Anhängern Hegel's Differenzen hervor über die Stellung ihrer Philosophie zur Religion; namentlich war es die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und von dem persönlichen Gottesbegriffe, Punkte, die allerdings von Hegel unbestimmt genug gehalten waren, um eine verschiedene Auslegung zuzulassen, um welche sich der Streit drehte. Dabei näherten sich einer orthodoxen theologischen Richtung vor allen Göschel, dann auch Billroth, Erdmann, Gabler, der Nachfolger Hegel's in Berlin; die bedeutendsten der unbedingten Anhänger Hegel's, die theilweise in jenem Streite eine vermittelnde Stellung einnahmen, sind Rosenkranz (in Bezug auf welchen Hegel den bekannten Ausspruch gethan haben soll: Nur Einer von meinen Schülern hat mich verstanden, und dieser Eine hat mich mißverstanden), Michelet, Bayrhoffer, Henning, Hinrichs, Schaller, ferner der Jurist Gans und der Theologe Daub. Sie haben theils die logischen Grundlagen der Hegel'schen Philosophie sicher zu stellen gesucht (Gabler, Hinrichs, Schaller u. A.), theils die Psychologie und Anthropologie (Rosenkranz, Michelet, Daub, Erdmann), theils die Aesthetik (Rosenkranz, Rötscher, Göschel, Hinrichs) bearbeitet. In der Rechts- und Staatslehre zeichneten sich vor Allen, auch durch die achtungswertheste Gesinnung, aus Hinrichs und Gans, und um die Geschichtsphilosophie machten sich verdient Michelet, Erdmann, Bayrhoffer; letzterer hat auch die Hegel'sche Naturphilosophie wieder bearbeitet. Den größten Einfluß übte aber die Hegel'sche Schule auf religiösem Gebiete und hier war es, wo zuerst der Gegensatz der Alt- und Junghegelianer aufs Entschiedenste hervortrat. Zuerst erklärte Fr. Richter, die Hegel'sche Schule müsse, wenn sie ehrlich sein und Hegel's Grundsätze nicht verleugnen wolle, die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele leugnen; es entstand darüber ein heftiger Streit, dessen wir schon oben gedachten; kaum war dieser beigelegt, so wurde die Spaltung vollständig durch David Strauß, der in seinem bekannten Werke über „das Leben Jesu" die Erzählungen von Christus dem menschgewordenen Gotte, als Mythen nachwies, die entstanden seien, ähnlich wie die Sagen aus der Heroenzeit anderer Völker, dadurch, daß man die weltbewegenden Ideen an ein bestimmtes Individuum knüpfte, deren wahrer Träger, der wahre Wunderthäter und der eigentliche Christus, aber die ganze Menschheit sei. In seiner christlichen Glaubenslehre suchte später Strauß nachzuweisen, wie die christlichen Dogmen durch die ihnen innewohnenden Widersprüche sich

immer weiter entwickelt hätten, um sich endlich in die modernen philosophischen Ideen aufzulösen. Dieser mythischen Religionsansicht widersprach B. Bauer in sofern, als er in den evangelischen Erzählungen nicht Schöpfungen eines ganzen Zeitbewußtseins, sondern Produkte einzelner mehrere Jahrhunderte nach Christus lebender Schriftsteller erkannte (Geschichte der evang. Synoptiker); in dem historischen Christus sieht Bauer den in den Himmel gehobenen, d. h. sich selbst entfremdeten Menschen, das gottgewordene Ich, welches das Alterthum gestürzt und die Welt besiegt hat, indem es dieselbe aussaugte und dessen historische Bedeutung darin besteht, daß es durch die ungeheure Zerrüttung in die es den Geist stürzte, diesen zwingt mit einer Gründlichkeit und Entschiedenheit, die dem Alterthume nicht möglich war, Selbstbewußtsein zu suchen. „In der Religion — sagt er — wird der Mensch um sich selbst gebracht und sein Wesen, das ihm geraubt und in den Himmel versetzt ist, zum Unwesen, 'zum Unmenschlichen, zur Inhumanität selbst gemacht. Die Kritik ist die Krisis, welche das Delirium der Menschheit bricht und den Menschen wieder sich selbst erkennen läßt.“ Aehnlich sind die Anschauungen Feuerbach's, nur daß er auf anderem Wege zu ihnen gelangt, nämlich dadurch, daß er die religiösen Vorstellungen des Menschen genau zergliedert und in ihnen nur Objectivirungen seiner eignen Gefühle, Wünsche und Bedürfnisse sieht; so ist ihm z. B. Gott nichts, als das Gesetz des Verstandes; d. h. der Begriff Gottes ist die Personification der abstrahirenden Verstandesthätigkeit: die Rückkehr des Menschen von der abstracten Thätigkeit des Verstandes zu den Regungen der Theilnahme und des Mitgefühls wird in der Menschwerdung dargestellt, das Geheimniß der Trinität aber ist nur der Ausdruck für die Wahrheit, daß der Mensch erst durch das Bewußtsein von andern ihm gleichen Wesen zum vollen Selbstbewußtsein gelangt. Was der Religion das Erste ist, Gott, ist in Wahrheit das Zweite, denn es ist nur das sich gegenständliche Wesen des Menschen; das Erste ist wirklich der Mensch, und daher muß auch das erste und höchste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein. — Es war diese Vergötterung des Menschen eine nicht unnatürliche, wenn auch einseitige Folgerung aus der Hegel'schen Ansicht, daß erst im menschlichen Geiste der absolute Geist zum Selbstbewußtsein komme, und die Anhänger dieser Richtung erklärten auch die wahren Consequenzen des Hegel'schen Systems gezogen zu haben. Zu diesen Junghegelianern, deren letztes Ziel eine gänzliche Umgestaltung der religiösen, politischen und socialen Verhältnisse war, gehörten außer den

Genannten hauptsächlich Vatke, Ruge und der Aesthetiker Vischer. Die Vertreter ihrer Anschauungen auf dem Gebiete der Theologie werden gewöhnlich unter dem Namen der Tübinger Schule zusammengefaßt.

Die Herbart'sche Philosophie, anfänglich von dem Glanze der idealistischen Systeme gänzlich verdunkelt, fand zuerst nur wenige Anhänger. Der älteste Schüler Herbart's war der Mathematiker Drobisch, der sich namentlich um den mathematischen Theil der Herbart'schen Psychologie sowie durch seine Bearbeitung der Logik und Religionsphilosophie verdient machte; ihm folgte Hartenstein, der Herausgeber von Herbart's gesammten Werken. Weiter sind als Anhänger Herbart's, wenn auch vielfach von selbstständigen Ansichten ausgehend, zu nennen Griepenkerl, der besonders die Aesthetik und Taute, der die Religionsphilosophie bearbeitet hat, Strümpell, Bobrik u. A., vor Allen Waiz, der in trefflicher Weise die Herbart'sche Psychologie und Pädagogik weiter gebildet hat. Am weitesten entfernt hat sich von den Anschauungen Herbart's und auf einen mehr zwischen dem Idealismus und Realismus vermittelnden Standpunkt gestellt H. Lotze, der, was die Schärfe des Gedankens und die Klarheit und Eleganz der Darstellung anlangt wohl als der bedeutendste der lebenden Philosophen zu bezeichnet werden kann, und dessen Bedeutung um so höher anzuschlagen ist, als ihm, wie namentlich seine „Medicinischen Psychologie" zeigt, die umfassendsten naturwissenschaftlichen Kenntnisse zu Gebote stehen.

Eine von der Herbart'schen wesentlich verschiedene, in manchen Punkten jedoch mit ihr zusammentreffende Richtung, verfolgen einige Philosophen, welche, hauptsächlich im Gegensatz gegen die Hegel'sche Philosophie, auf strenge Sonderung der nur in unserm Denken gebildeten Begriffe und der uns ohne unser Zuthun gegebenen Realitäten dringen, und in der Fortbildung der durch Baco angeregten empirischen Behandlung der philosophischen Probleme die Aufgabe der Philosophie erblicken; dahin gehört besonders Gruppe und Benecke, auch wohl Fechner, der besonders die Atomlehre der Physiker vom philosophischen Standpunkte aus zu vertheidigen bemüht ist.

Die neuhegel'sche Schule, deren wir noch kurz gedenken wollen, und die sich jetzt gewöhnlich die idealrealistische nennt, fand ihre ersten Vertreter in C. H. Weiße und dem jüngeren Fichte (dem Sohne J. G. Fichte's). Beide, obwohl in ihren Ansichten, namentlich in Betreff der Bedeutung der Hegel'schen Logik und der

Stellung Gottes zur Welt, auseinandergehend, stimmen darin überein, daß ihre Philosophie Theismus ist, d. h. daß sie einen persönlichen Gott als den Grund der Welt betrachten und diese durch einen freien Willensact aus ihm hervorgehen lassen. Gott ist nach ihnen der Welt ebensowohl immanent, als transcendent, und die einzelnen Dinge sind demnach sowohl von ihrer idealen als realen Seite aufzufassen. Fichte betrachtet sie geradezu als Gedanken Gottes. Dieser Richtung die sich mehr und mehr der dualistischen Weltauffassung des *Rationalismus* nähert, gehören noch an M. Wirth, Fischer, Braniß, E. Reinhold (der Sohn des Kantianers) und Ulrici.

Eine Vereinigung des Idealismus und Realismus versucht Trendelenburg, welcher, indem er Bewegung und Zweck als die dem Denken und dem Sein identische Thätigkeiten auffaßt, die Verwirklichung des Idealen im Realen darin sieht, daß der Zweck, vorschauender Gedanke und richtender Wille, zum Ursprung der sonst blinden Bewegung wird. Trendelenburg's „logische Untersuchungen" sind weitaus das gründlichste logisch-metaphysische Werk, was seit Hegel und Herbart erschienen ist.

Vielfache und nicht unverdiente Beachtung hat in neuester *Zeit* wieder das Jahre hindurch fast vergessene eigenthümliche System A. Schopenhauer's gefunden, der, von Kant'schen Anschauungen ausgehend, die Welt als Wille und Vorstellung betrachtet, d. h. die Behauptung durchführt, daß alle Dinge von Außen Vorstellen, von Innen dagegen Wille seien, nämlich der blinde Wille zu existiren und daß alle Einzelwillen in einer die ganze Natur beherrschenden Gemeinwillen zusammenfallen, und eine ebenso seltsame Sittenlehre aufstellt, die dadurch, daß sie die Willensverneinung zum Princip der Moralität macht, einen finsteren und abstoßenden Charakter erhält.

Interessant durch die Verschmelzung des starrsten christlichen Autoritätsglaubens mit einer an die spätern Ansichten Schelling's sich anlehnenden Philosophie ist die „christliche Rechts- und Staatslehre" von Stahl, eine mit bewundernswerther Consequenz, freilich auch vielfach unter Zuhilfenahme hohler sophistischer Künste, auf die christlichen Dogmen aufgebaute Rechtsphilosophie. Stahl verlangt von der Philosophie vor Allem Anerkennung der geschichtlichen Thatsache der Erlösung der Menschheit durch den menschgewordenen Gott, und betrachtet als unerläßliche Vorbedingung zum philosophischen Denken nicht bloß Verstand und Vernunft, sondern die besondere Gabe, sich über den gegenwärtigen gefallenen Zustand unseres Bewußtseins hinauszuversetzen

in seinen ursprünglichen, wo Alles in Gott geschaut wird; eine Gabe, die bedingt ist durch die Wiedergeburt.

Ueberblicken wir nun noch einmal das ganze Gebiet der Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung, wie wir es in rascher Folge durchlaufen haben, so lassen sich drei verschiedene Auffassungen der philosophischen Probleme nachweisen, die in stets reiferer und vollendeterer Gestalt immer aufs neue wiederkehren; es ist die dualistische Weltansicht, welche zwei völlig getrennte Gebiete des Seins, das geistige und leibliche, annimmt, die monadologische, welche als Grundlage der Vielheit der Erscheinungen eine Vielheit der Urwesen voraussetzt; die pantheistische, welche die Einsicht alles Seienden zum Principe hat; daneben ist als besondere Richtung noch der subjective Idealismus zu betrachten.

Die dualistische Philosophie erscheint zum ersten Male beim Anaxagoras, doch noch in sehr roher Form; sein „Geist" ist nur der letzte Anfang der Bewegung, für die sich in dem sonst atomistischen Systeme keine Erklärung finden wollte. In unendlich vollendeterer Gestalt tritt sie uns entgegen beim Aristoteles, dessen „erster Beweger", der absolute Geist als reine Intelligenz, als das Denken des Denkens einer stoff- und gestaltlosen Materie gegenübersteht, die von ihm ihre Bestimmungen empfängt. Im Mittelalter ist der hauptsächlichste Vertreter des Dualismus Cartesius, dessen beide Substanzen, das Denken und die Ausdehnung, zwar in Gott vereinigt sein sollen, aber dennoch im ganzen Systeme vollständig auseinander fallen. Mit der Auflösung der Schwierigkeiten, die sich aus dieser scharfen Trennung ergeben, beschäftigen sich die nächsten Schüler des Cartesius, besonders Geulieux und Malebranche und auf anderem Wege Locke und nach ihm die englischen und französischen Empiristen und Sensualisten. Die neuere Philosophie hat, wenn man von der Wolffschen Popularphilosophie absehen und den subjectiven Idealismus als eigne Richtung bezeichnen will, keinen namhaften Vertreter dualistischer Ansichten aufzuweisen; doch lassen sich wohl die theistischen Systeme der ideal-realistischen Schule ebenso gut, wie das des Cartesius hierherziehen.

Der monadologischen Philosophie begegnen wir, wenn wir von der Homöomenieenlehre des Anaxagoras absehen, zuerst in der Atomistik des Leukipp und Demokrit; die Grundlage der Welt bildet nach dieser Lehre eine Vielheit unendlich kleiner Körperchen von bestimmter Größe und Gestalt; eine Theorie, die besonders von den

Epicuräern adoptirt wurde. Monadologisch im Wesentlichen ist ferner das System Plato's, der eine Vielheit von Ideen als das wahrhaft Seiende bezeichnet, eine geistige Welt, die nur unvollkommen in der Welt der Erscheinung sich darstellt. Während die Elemente des Seienden also rein körperlich waren bei Demokrit, rein geistig bei Plato, haben sie ein gemischtes Wesen in der Monadenlehre des Leibniz. Seine Monaden haben innere Zustände, die eine Stufenreihe bilden vom dumpfen Gefühle bis zur klaren Thätigkeit der Vernunft. Völlig einfach dagegen sind die Realen Herbart's, welcher ohne Zuhilfenahme eines anderen Principes die ganze Mannichfaltigkeit der geistigen und materiellen Welt aus den einfachen Qualitäten dieser einfachen Urwesen zu erklären unternimmt.

Die erste pantheistische Philosophie ist die Alleinslehre der Eleaten (denn die Kosmogenieen der ältern Jonier verdienen eigentlich kaum den Namen von philosophischen Systemen), und die Lehre von dem gemeinsamen Flusse aller Dinge und ihrer Entstehung aus dem Urfeuer bei Heraklit. Freilich sind das nur sehr ungenügende Versuche, die Welt als Einheit aufzufassen; denn die Erklärungen, die Heraklit von der Entstehung der Dinge aus dem Feuer und ihrer Rückbilduug in dasselbe giebt, sind höchst oberflächlich und unklar. Die Eleaten aber nennen die Welt Eins, um die Widersprüche zu vermeiden, die sie in einer Vielheit einzelner Dinge sehen, ohne jedoch über das eigentliche Wesen dieses Eins etwas zu bestimmen oder die Möglichkeit des trüglichen Scheines der Vielheit begreiflich zu machen. Schon weit höher steht der materialistische Pantheismus der Stoiker, welche die Welt für ein einziges beseeltes Wesen, die Gottheit für die ihr innewohnende erwärmende Lebenskraft erklärten, diese Lebenskraft selbst freilich ganz sinnlich als eine warme Luft auffaßten und nur in einer ans Absurde grenzenden Läugnung alles Immateriellen dem sonst unvermeidlichen Gegensatz zwischen Geistigem und Leiblichem entgehen können. Einen ganz anderen Charakter trägt der Pantheismus der Neuplatoniker. Um dem Widerspruche zwischen der sinnlichen und geistigen Natur zu entgehen, nehmen sie ein Ur-Eines an, was alle Gegensätze in sich vereinigen soll; denken läßt sich dasselbe natürlich nicht, die Neuplatoniker legen ihm daher auch kein einziges Prädicat bei, sie bemühen sich nicht, es im Denken zu erfassen, sondern erheben sich zu demselben in phantastischer Schwärmerei; die Entstehung der Welt können sie natürlich auch nicht begreifen, sondern nur in dunklen Bildern anschaulich machen. Der bedeutendste Vertreter der

pantheistischen Philosophie in der neueren Philosophie vor Kant ist Spinoza, dessen Gott, die absolute Substanz, Denken und Ausdehnung als Attribute in sich vereinigt, die nach zwei, nur für das endliche Denken auseinanderfallenden Seiten sein untheilbares Wesen ausdrücken, während die Modi, auf denen die Existenz der Außenwelt beruht, rein zufällig sind. Ein umgekehrter, d. h. vom Geistigen ausgehender Spinozismus, war, wie schon Jacobi sagte, die Identitätsphilosophie Schellings. Dieser Philosoph hat in fortwährend erneuerten Versuchen, an alle die verschiedenen pantheistischen Systeme vor ihm anknüpfend, eine über den irdischen Gegensätzen stehende Einheit zu erfassen gesucht, und durch die Richtung, die sein Denken gegen das Ende seines Lebens nahm, bewiesen, daß diese Einsicht besser zu fühlen als zu begreifen ist, und daß man weit eher unendlich viel Geistreiches darüber sagen, als sie in klare Worte fassen kann. Will man endlich trotz des Widerspruches eines Theils der Hegelschen Schule die Philosophie Hegels als Pantheismus bezeichnen, so ist für sie der Name des logischen Pantheismus wohl der passendste, da sie die Entstehung und Bildung der Natur und des Geistes wesentlich als einen Denkprozeß des Absoluten faßt.

Eine eigenthümliche Stellung neben diesen verschiedenen Richtungen nehmen die philosophischen Systeme Kants und Fichte's ein. Beide Philosophen haben, wie im Alterthume Sokrates und viele seiner Anhänger an der Philosophie wesentlich ein ethisches Interesse und machen, um die sittliche Freiheit des Individuums sicher zu stellen, die ganze Welt zu einem Innerlichen, dessen höchste Bestimmung ist, Object der Pflicht zu sein, ohne den Widerspruch zu scheuen, in den sie sich dadurch mit dem gewöhnlichen und natürlichen Denken setzen.

Fragen wir nun aber, was ist denn die eigentlich wahre, oder auch nur, was ist die befriedigendste Philosophie, so ist darauf schwer eine andere Antwort zu geben, als: keines der philosophischen Systeme vermag, dem Sehnen des Menschen nach der reinen Wahrheit völlig zu genügen; jedes hat einen Punkt, wo es mit Parmenides sprechen könnte:

> Hiermit endet Dir nun die gewisse Lehr' und der Wahrheit
> Kenntniß, und Du vernimmst fortan des Sterblichen Meinung.
> Höre sie, und erkenne den trüglichen Schmuck meiner Rede.

Der Dualismus müht sich vergebens, die Einwirkung des Geistes auf den Körper begreiflich zu machen; die monadologische und pantheistische Philosophie vermag sich nicht in Uebereinstimmung zu setzen, mit der

natürlichen Auffassung der Welt, der wir uns unmöglich entziehen können, und die uns die Dinge als eine Vielheit aber nicht als eine Vielheit einfacher Wesen zeigt, und auch die erhabene sittliche Gesinnung, welche uns in dem subjectiven Idealismus so wohlthuend entgegentritt, vermag nicht uns im Ernste zu überzeugen, daß die Welt bloß ein Product unseres Vorstellens ist. Was soll nun aber die Geschichte der Philosophie? Sie soll nur die Wege zeigen, auf denen der menschliche Geist dem Ziele der Erkenntniß der Wahrheit zustrebt; das Ziel selbst liegt in unendlicher Ferne und muß in Nebel gehüllt bleiben, so lange unser Geist die Fesseln der Unendlichkeit trägt. Und so groß auch das Sehnen des Menschen nach der vollen, ungetheilten Wahrheit sein mag, der einzige Preis, um welchen er sie erkaufen könnte, wäre doch ein zu hoher, er wäre das Suchen und Forschen nach Wahrheit, in welchem die ganze Würde und Hoheit des Menschengeschlechtes begründet ist. Nur als ein erhabenes Ziel, dem der Geist immer mehr sich nähern, das er aber nie erreichen kann, vermag die Wahrheit das ganze Leben des Menschen zu erfüllen, ihn loszureißen von den Banden der Sinnenwelt und seine Seele zu erheben über das Niedere und Gemeine; nur in diesem Sinne gilt von ihr das schöne Wort:

Die Wahrheit aber wird euch frei machen! —

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

Phil.
Bauer